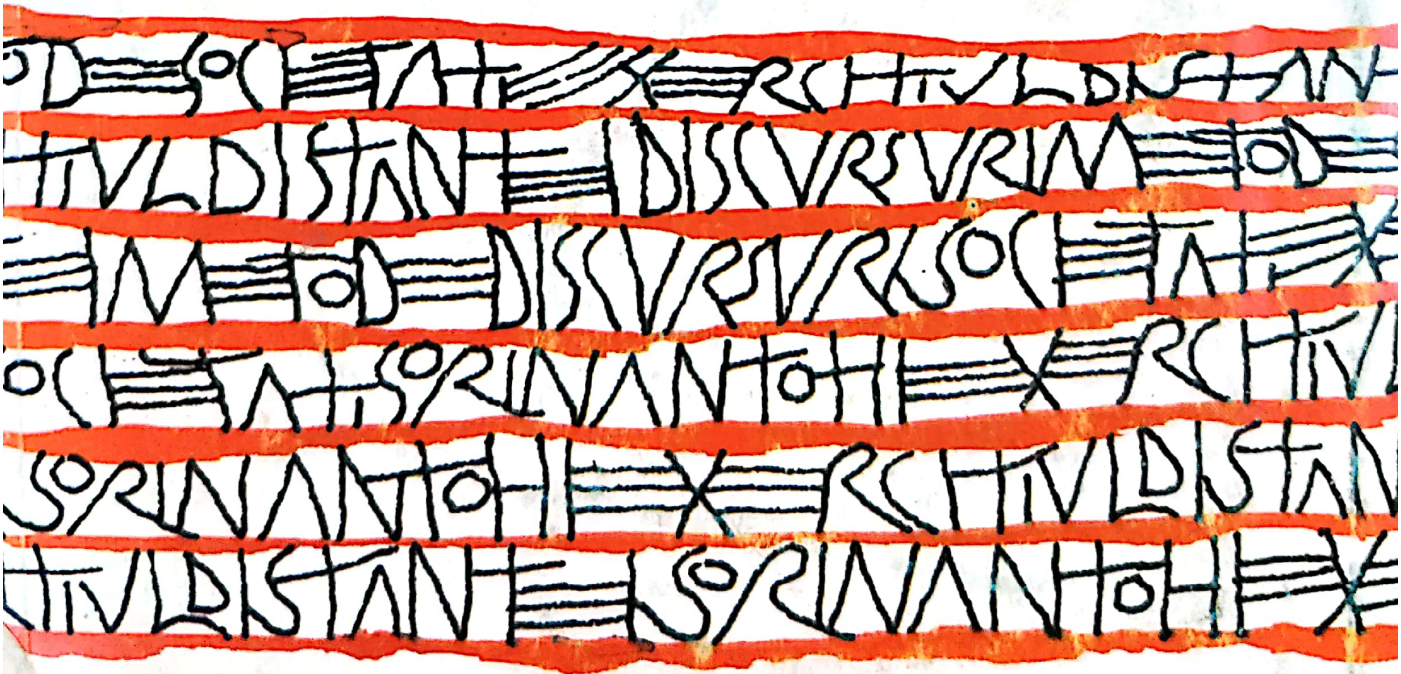
Sorin Antohi

EXERCIȚIUL DISTANȚEI

Discursuri, societăți, metode



NEMIRA

Scanned with OKEN Scanner

SORIN ANTOHI

Exercițiul distanței

Discursuri, societăți, metode

CU UN CUVÎNT ÎNAINTE AL AUTORULUI

Scanned with OKEN Scanner

Cuvînt înainte

Am reunit în a treia mea carte optsprezece texte pe teme diverse, scrise între 1985 și 1996. Cele mai multe au deja o carieră publică, detaliată în lista ce încheie volumul, fiind republicate acum cu minime schimbări tacite; unul singur este inedit.

Nu am reținut decît paginile cele mai puțin efemere – și totodată cele mai utile cititorului român cultivat – dintr-o producție fragmentară, mai fidelă curiozității mele intelectuale decît exigențelor exterioare și ocaziilor fortuite. Astfel, am lăsat deoparte recenziile, multe articole, precum și gîndul variantei românești a studiilor și conferințelor pe care le-am destinat în anii din urmă unui public străin.

Sumarul volumului de față e într-un fel oglinda unei ciudate libertăți spirituale, pe care adeziunea din ultimii ani la imperativul categoric al savantului occidental, *publish or perish*, o colorează nostalgic: în confuzia culturală și ideologică a ceaușismului tîrziu, scriind tot mai încifrat, abordam teme lipsite de legătură cu ansamblul culturii oficiale, ori tratam altfel temele canonice; după 1990, liber să-mi urmez ambițiile atîția ani înăbușite, am fost adesea tentat să suspend temporar proiecte presante, pentru a participa la noul dialog public, deși uneori aceasta însemna să revin la etape „filogenetice" consumate. Era ca și cum aș fi vrut să trăiesc în fine toate biografiile care-mi fuseseră mai înainte refuzate: să fiu simultan istoric, filozof, sociolog, lingvist, politolog, critic literar, antropolog, traducător, intelectual public, profesor etc. Era o frenezie a compensației, ca ispita ubicuității după o îndelungată detenție.

Scanned with OKEN Scanner

Judecata rece respinge desigur asemenea jubilații. Ele rămîn însă unicul privilegiu al intelectualului est-european, poate chiar marele său atú în competiția cu omologii occidentali: atunci cînd veleitățile enciclopedice sînt bine temperate de căutarea statornică a unui orizont mai înalt, inevitabila dispersie a efortului fragmentar nu sfîrșește obligatoriu în diletantism, superficialitate și provincialism, ci poate fi prefața unei viziuni integratoare. Aceasta din urmă este și miza mea, precum și forma în care am ales să trăiesc postmodernismul: nu ca decupaj aleatoriu al unor obiecte de studiu perpetuu deconstruite de relativismul radical ori sufocate de solipsism și ideologie, ci ca parcurgere succesivă, prin cercetări micromonografice cît mai complete și cît mai puțin inocente teoretic, a temelor și domeniilor ce par să mai promită, dincolo de dubiul sistematic, sinteza științelor despre om.

Practic, această miză mă leagă în continuare, așa cum unii recenzenți ai lucrărilor mele anterioare au observat, de o disciplină veche, controversată, eclectică și fascinantă: *istoria ideilor*.

Nu este aici locul unei istorii a istoriei ideilor, care ar trebui poate să înceapă cu Aristotel. La șase decenii după programul schițat de Arthur O. Lovejoy în introducerea la *The Great Chain of Being* – un canon ce cuprindea istoria filozofiei, istoria științei, folclorul și anumite părți ale etnografiei, unele părți ale istoriei limbii, în special semantica, istoria credințelor religioase și a doctrinelor teologice, istoria literară, literatura comparată, istoria artelor, istoria economică și istoria doctrinelor economice, istoria educației, istoria politică și socială, istoria sociologiei, *Wissenssoziologie* –, istoria ideilor continuă să evolueze, la răscrucea tuturor domeniilor și metodelor, supraviețuind turnantului lingvistico-literar, deconstrucției, postmodernismului și tuturor celorlalte „schimbări de paradigmă", grație unei complexități crescînde și unei incredibile capacități de adaptare. Istoria ideilor înseamnă și în anii '90 *Ideen-* și *Begriffsgeschichte*, *Geistesgeschichte*, *Bewusstseinsgeschichte*, *histoire des idées*, *storia delle idee* (Vico: *storia d' umane idee*), *historia de las ideas*, *history of ideas*, dar este mai ales *intellectual history*, adică un vast cîmp de cercetare

Scanned with OKEN Scanner

interdisciplinară ce combină istoria filozofiei cu istoria socială și antropologia culturală, cu noua istorie culturală și teoria critică, cu epistemologia și istoria științei, cu sociologia și științele politice, cu lingvistica și știința literaturii, cu teoria istoriei și istoria mentalităților – și lista ar putea continua. De fapt, deceniile din urmă au instituționalizat și sistematizat tendințe mai vechi din istoria ideilor, evidente și la un simplu studiu de semantică istorică: termenul „paradigmă" (sau orice propunere similară: *episteme, Zeitgeist, Weltanschauung, pneuma, Weltbild, mentalité, forma mentis, Kultur, civilisation* etc.) rămîne *fuzzy* și după Thomas S. Kuhn; genurile sînt, potrivit lui Clifford Geertz, iremediabil *blurred*; termenul „idee" însuși comportă, potrivit lui George Boas, 25 de definiții diferite. Depășindu-și „spiritualismul" începuturilor, istoria ideilor nu se mai poate opri la obiecte abstracte, aproape celeste, ci le caută contextul mundan, într-un elan de cuprindere ce evocă himera istoriei totale.

În acest orizont teoretic se înscriu cu modestie încercările mele.

O ultimă observație de fond privește titlul cărții. „Exercițiul distanței" este metafora atitudinii mele față de obiectele de studiu: o distanță internă care nu anulează empatia, ci o supune în permanență privirii critice. O formulă din etnologie spune toate acestea în două cuvinte: *cold empathy*.

Textele de față s-au născut, spuneam, din curiozitate intelectuală și angajare publică. Dacă înțeleg să-mi asum toate scăderile lor, aș vrea să atribui eventualele merite persoanelor, operelor și instituțiilor care, de-a lungul anilor, m-au inspirat și sprijinit.

Autorul

Scanned with OKEN Scanner

Sunetul Utopiei

„Webern jumped when somebody dropped a fork at the next table. His sensitivity seems fantastic, but someday we'll all be as sensitive to sounds as he was."

(Sykes citat de Eliade in *Fragm. Journ. II*)

Nostimă anecdotă, groaznică perspectivă: trivializarea melo-maniei – altădată viciu elitar, și *passe-temps* snob – aduce, în urechile noastre tot mai vulnerabile, decibelii unei cacofonii puternic amplificate, *brain-washing* și fără pauză. Hiperacuzici și insomniaci, sîntem condamnați la muzica vecinilor[1]. Context tocmai bun pentru noul succes al celor două fantasme perene: *liniștea, armonia.*

Utopică prin excelență, armonia cere o poveste mai lungă. Înainte de a o spune, să răsfoim paginile unei cărți care pledează pentru liniște: *La Ville des Expiations*, cetatea ideală imaginată de Pierre-Simon Ballanche, corifeu al neo-catolicismului și apostol al palingeneziei sociale[2]. Termen ultim al luptei dintre „principiul staționar" (Orientul, reprezentat de patricieni) și „principiul progresiv" (Occidentul, reprezentat de plebeieni)[3], orașul lui Ballanche amintește de marile abații urbane ale începuturilor medievale, în care monahismul se întîlnea cu utopia pentru a stăvili ruralizarea completă a Europei. Autorul însuși are conștiința tradiției și sugerează grăitoare filiații: „Ce sera d'abord une Sparte nouvelle, et ensuite un nouveau Paraguay. Fénelon verrait une Salente chrétienne." Urbea ispășirii, o utopie „mystique et régénératrice", e înălțată, ca speranțele deșarte ale lui Fourier, pe spezele bogaților cuceriți de Idee – funcția cetății, insistă Ballanche, e înlocuirea solidarității prin caritate. Avem de-a face cu „une image, un emblème de la société du genre humain déchu et

Scanned with OKEN Scanner

régénéré". E ca într-un coșmar al delincvenților, e ca într-un vis treaz al oamenilor legii: în centrul domeniului se întrevede cetatea mistică, o citadelă în care locuiesc teosofii, susținători ai bisericii și „dépositaires des véritables traditions chrétiennes". Orașul de jos e rezervat neofiților, care se înghesuie de bună voie să-și răscumpere liniștea interioară, umăr la umăr cu năpăstuiții. Ca și nenorocirea, crima poate găsi mîngîiere: orașul năzărit de Ballanche este, urmînd sinteza lui Paul Bénichou, „un lieu de refuge et de pénitence pour l'amendement des coupables, en même temps que pour le réconfort des affligés: conjonction significative, qui, en assimilant le crime à l'infortune, lui promet un remède et une guérison"[4]. Precizia topografică a utopiei, care distribuie în jurul citadelei Înalta Curte și pe șeful acesteia, rămîne infailibilă și în cazul cetățenilor de rînd: șaizeci de cătune de cîte șaizeci de locuințe individuale sînt grupate cîte cinci pentru a forma o parohie, cîte zece pentru a alcătui un scaun de pace, cîte douăzeci pentru o subprefectură. Aceeași rigoare orînduiește viața celor ce ispășesc: domiciliul, pentru a evita un atașament nepotrivit, e schimbat des; se mănîncă în comun; fiecare muncește după un program invariabil. Cum spune Ballanche, „c'est l'utopie mystique de la foi dans le progrès moral fondé sur le christianisme, générateur d'égalité civique". În sfîrșit, iată pricina vizitei noastre: în cetate domnește o liniște absolută. Aproape absolută, de fapt, fiindcă dimineața și seara se aud rugăciuni și litanii, iar în timpul meselor se citește cu glas tare cîte un text moralizator. *The rest is silence.*

În lumea lui Ballanche nimeni nu cuvîntă. Tăcerea e totuși fragilă: dacă scapă cineva furculița? Rămîne grandiosul subterfugiu al armoniei, nimeni nu se teme de sunete atunci cînd ele sînt strict orchestrate, iar tărîmul radios toarce – cu precizia ceasornicului, metafora vine de la sine – cantilena fără început și fără sfîrșit a fericirii. E ceea ce propune un muzician, Hector Berlioz, în cea de-a 25-a serată inclusă în ciudata sa carte *Les soirées de l'orchestre* (1852). Textul se intitulează „Euphonia, ou la ville musicale", fiind prezentat ca anticipație („Nouvelle de l'avenir"): „La scène

Scanned with OKEN Scanner

se passera en 2344, si vous le voulez bien" – rezumă Berlioz convenția. Euphonia e un „vast conservator" ce reunește douăsprezece mii de suflete (instrumentiști, cîntăreți, fabricanți de instrumente etc.) împărțite pe cartiere, după breaslă. Simțul superlativ e auzul: chiar cei dotați cu voci excepționale sînt alungați din cetate de îndată ce se bagă de seamă că s-ar complace „à l'audition d'ouvrages d'une expression fausse". Orice om își poate aminti probabil ce experiență tristă repezintă un concert în care se întrevăd limitele utopiei ce tutelează o orchestră simfonică: o minimă inițiativă personală – datorată neatenției sau stîngăciei – compromite un opus sublim. De aici decurge precizarea lui Berlioz: „Il est inutile de dire qu'Euphonia était gouvernée militairement et soumise à un régime despotique. De là l'ordre parfait qui règne dans les études, et les résultats merveilleux que l'art en a obtenus"[5].

Cea mai *terre à terre* critică a utopiei lui Berlioz poate începe ca nedumerire: cum subzistă euphonienii, din moment ce toți, „hommes, femmes et enfants, s'occupent exclusivement de chanter, de jouer des instruments, et de tout ce qui se rapporte directement à l'art musical"? Într-un registru mai elevat, ne-am putea întreba cum rămîne cu repertoriul – cine alege partiturile? Utopia explodează din pricina diferențelor de gust, ratînd exact în chestiunea extinderii universale. În locul armoniei („Armoniei", dacă e să ne amintim de Fourier, orchestratorul pasiunilor), rămîne în cel mai bun caz clubul de fani; nici coeziunea tradițională a familiei, atîta cîtă mai rămîne după *generation gap* și psihanaliză, nu mai garantează putința desfătării comune: „Mătușa mea, cu două decenii mai tînără [decît mama, amatoare de valsuri], preferă și ea versurile și închide aparatul de radio cînd se aud jazzuri. Îi pare ceva barbar jazzul, dar, în schimb, îi plac fanfarele, care, în tinerețea ei, cîntau în chioșcurile parcurilor din stațiunile balneare" – observa Petru Comarnescu puțin după război[6].

Propunerile pentru utopia muzicală nu s-au lăsat așteptate: ingenue apologii ale unor opere sau autori existenți, pasaje speculative despre muzica viitorului în cărți de teorie, ilustrația muzi-

Scanned with OKEN Scanner

cală a filmelor S.F., compoziții care (cel puțin) utilizează titluri și/sau subiecte de gen, fragmente literare semnate de autori minori, dar și de celebrități ca Balzac (*Gambara*, 1837) ori Papini (*Gog*, 1931)[7]. Literatura conservă (chiar accentuează!) diferențele de gust din viața de toate zilele, dar tinde – grație prevalenței procedeelor de distanțare ironică – să prefigureze consensual distopii muzicale grotești, inspirate de ofensiva mașinismului și de clișeele dezumanizării artei. Într-un text al lui Taxile Delord din 1844, *Un autre monde* (ilustrat de Grandville), găsim capitolul „Concert à la vapeur". E vorba acolo de un „Concert mécanico-métronomique instrumental, vocal et phénoménal", care include piese ca „L'Explosion, mélodie pour 200 trombones", „Les Wagons sautés par eux-mêmes, polonaise pour 400 ophicléides" și „La Locomotive, symphonie à basse pression de la force de trois cents chevaux, avec mélologue". Experiențele avangardiste din muzica secolului nostru, fie ele concerte pentru motociclete, vătraie și alte asemenea, fie combinații insolite de instrumente vechi și/sau noi, *happenings*, *instant composing*, *free*, *noise music* ș.c.l. se pot revendica de la o tradiție respectabilă, cel puțin ca idee și intenție. (Rămîne de stabilit ponderea umorului voluntar!)

Să luăm, ca exemplu, un pasaj din amintitul *Gog*, în care Giovanni Papini dă un model al (anti)muzicii apocaliptice emanate de avalanșa *gadget*-urilor civilizației tehnologice: „Partea a treia se deschise cu o bătaie sacadată, ca și cum dincolo de cortină nenumărate mîini ar fi bătut la nenumărate mașini de scris; puțin cîte puțin, aceasta se domoli ca la sfîrșitul unei averse și se ridicară urlete neomenești asemănătoare urletelor unor lupi gigantici înnebuniți de foame. Abia dispărură acestea, că un vuiet amintind pe acela al unui ventilator umplu sala, amestecîndu-se cu ușoare explozii de curpeni în flăcări și cu un murmur pîrîitor care-l evoca pe acela al unui popor de viermi de mătase în frunze de dud [...]. Treptat, șuiere de locomotive, plînsete de sirene, descărcări de puști, chemări de claxoane și un vuiet de table îndoite se unire într-un paroxism de o asemenea intensitate că nu se mai putea distinge un sunet particular, așa erau toate comprimate într-un

Scanned with OKEN Scanner

bubuit surd, imens și compact, care se dilata între pereți ca pentru a-i răsturna." Haosul în locul ordinii, anarhia în locul utopiei, hărmălaia în locul armoniei, iată profețiile legate de muzica viitorului. Același tablou conturat de Jules Verne într-o conferință din decembrie 1875 ținută la Academia din Amiens, intitulată hîtru *Une ville idéale:* „La musique du 324e jouait un morceau qui n'avait rien d'humain, rien de céleste, non plus! Là, tout était changé aussi! Aucune coupe musicale dans les phrases, aucune carrure! Plus de mélodie, plus de mesure, plus d'harmonie! Du filandreux sur de l'incommensurable, eût dit Victor Hugo. Du Wagner quintessencié! de l'algèbre sonore! Le triomphe des dissonances! Un effect semblable à celui des instruments qui s'accordent dans un orchestre avant qu'on ne frappe les trois coups!" Nici titlul bucății descrise nu e mai puțin năucitor: „Rêverie en la mineur sur le carré de l'hypothénuse".

Unde este eroarea de principiu? Cum s-a ajuns ca *orchestra,* metaforă a utopiei, să intoneze imnurile de apoi ale neorînduielii?

Răspunsul trebuie căutat într-un text paradigmatic, *Republica* lui Platon. Ne vom apropia cu prudența cuvenită în cazul reperelor sacrosancte ale filozofiei, încercînd a afla o cale potrivită, între povestire și interpretare, către miezul problemei[8].

Discutînd *extra muros,* în portul Pireu, rosturile cetății ideale, Socrate ajunge (376e) la formarea paznicilor. Ca și în alte dăți, el începe cu o întrebare care fixează problema, pentru a urma imediat cu soluția ei, așa cum, după lungi exerciții maieutice, trebuie s-o accepte interlocutorii: „Ce educație să le dăm? E greu de găsit vreuna mai bună decît cea găsită de multă vreme: gimnastica, cumva, pentru trupuri și arta Muzelor pentru suflet." Mă voi opri la „arta Muzelor", *mousiké,* deși nu e cîtuși de puțin în spiritul lui Socrate să separ cele două laturi complementare ale educației paznicilor (cf. 410c-412b). Cuvîntul grecesc, menționează Andrei Cornea într-o notă, e mai bogat în sensuri decît s-ar putea înțelege dintr-o traducere pripită: s-ar părea că înțelesul lui veritabil trebuie căutat pe la mijlocul unei axe semantice avînd ca extreme decalcul *(muzică)* și, respectiv, reconstrucția savantă a lui Léon Robin

Scanned with OKEN Scanner

(fr. *culture*) – aceasta din urmă trimițînd de fapt la mai cuprinzătorul substantiv *paideia*. Restrîngînd și mai mult, pentru a limpezi chestiunea muzicii, să lăsăm deoparte „vorbele", cu tot interesul major pentru utopism al stabilirii repertoriului ideal de mituri[9]. Vom rămîne astfel alături de Socrate și de interlocutorii săi – dintre care Glaucon, care dă replici pur retorice, e recunoscut de companioni drept expert în muzică –, să discutăm „despre modul de a cînta și despre melodie" (398c). Treptat, cu argumentele irefutabile ale rațiunii de stat, din marea bogăție a muzicii eline sînt îndepărtate formele și modalitățile (fie și potențial) subversive: primele părăsesc scena „armoniile de jale", „cele bazate pe modul *mixolidian*, pe cel *sintolidian* și alte cîteva asemănătoare"; le urmează armoniile „moleșitoare și potrivite cu ospețele", „cele bazate pe modul *ionic* și pe cel *lidian*". Mai rămîn modurile *doric* și *frigian*, salvate de Socratele lui Platon în numele teoriei imitației și în numele utilității lor: „Lasă-ne, deci, aceste armonii, pe cea a forței și pe cea a bunăvoinței, proprii oamenilor aflați în nefericire, dar și în fericire, armoniile oamenilor cumpătați și viteji, acelea care, cel mai frumos, vor imita vocile fiecăruia!" (399c)

Avalanșa purificatoare continuă cu planuri de a-i alunga din cetate pe cei care „meșteresc harpe, «harpe triunghiulare» și toate instrumentele care au multe corzi și pot cuprinde toate armoniile", pe cei ce „fabrică flaute, ca și pe flautiști". Concluzia e imediată: „Îți rămîn, ca folositoare pentru cetate, lira și kithara. Iar pentru păstorii de pe cîmpuri ar putea exista și naiul." Prin urmare, toate instrumentele și formele muzicale care ar putea provoca „ieșirea din sine" *(ekstasis)* a cetățeanului sînt neavenite. Evacuarea e sistematică și impecabil susținută conceptual, dar pînă și Socrate lasă să-i scape o remarcă pe care adversarii săi au speculat-o: „Pe Cîine, [...] fără să fi băgat de seamă am curățat cetatea pe care o declarasem opulentă!" (399e). Ceea ce nu înseamnă că, ajunși în această fază, convorbitorii se mai pot opri: ei stabilesc precis ritmurile dezirabile („ritmurile unei vieți ordonate și viteze") și (401d-402a) teoretizează din nou condiționarea prin muzică. Pentru că, nu trebuie să uităm, toate planurile expuse de Socrate în

Scanned with OKEN Scanner

vila din Pireu au o finalitate practică, nu sînt un joc de societate[10]; pura și gratuita speculație ar fi dus în mod necesar, așa cum avea să se întîmple mai tîrziu cu Boethius, la excese mai mari: excluderea tuturor intervențiilor din rîndurile muzicienilor (ei sînt doar sclavi, ascultă ordinele altora), a compozitorilor (sînt doar inspirați; numai Muzele au un merit în ceea ce fac ei). Tot ca la Boethius, într-o eventuală cetate construită eminamente pe artificii raționale, numai criticii muzicali ar fi rămas printre cetățeni: „Numai ei sînt muzicieni adevărați, din moment ce funcția lor constă integral în rațiune și filozofie, într-o cunoaștere a modurilor și ritmurilor, a tipurilor de melodii și a combinațiilor lor [...]“[11].

Karl R. Popper a observat în demonstrația care motivează eliminarea elementelor „muzicale“ indezirabile o contradicție surprinzătoare: urmînd exemplul Spartei și al Cretei (încă mai puțin „muzicală“ decît Sparta, cf. *Legi*, 680 sq.: interlocutorul cretan nu-l știe pe Homer!), Platon pare să uite că funcția artei Muzelor, în modelul educațional optim, e de a-i face pe tineri mai blînzi: el susține formele care-l fac pe om mai viteaz, mai puternic[12]! Alte ciudățenii ar fi, în opinia lui Popper, intoleranța extremă a lui Platon, care era atenian[13], precum și faptul că, astăzi încă, unii muzicieni acceptă modelul filozofului. Pentru prima bizarerie e greu de găsit o explicație satisfăcătoare; pentru a doua, Popper avansează una simultan credibilă, cinică și meschină: „...they [muzicienii] are flattered by his high opinion of the importance of music, i.e. of its political power“[14]. E vorba de aceeași flatare și în ceea ce îi privește pe filozofi ori pe educatori.

Muzica din *Republica* rămîne polifonică, în pofida simplificărilor și a rigidității regulilor: „...o polifonie, și nu un unison – iată ce dorește să obțină Platon, pretutindeni“ – consideră Andrei Cornea[15]. Raționalizată, educativă, dar prea puțin estetică, muzica rezonează deopotrivă în sufletul individual și în alcătuirea socială: „În cetate, clasa paznicilor va fi, alături de cea a conducătorilor și de cea a meșteșugarilor, una din cele trei «corzi» ale unei mari armonii, iar fiecare individ va purta în sine o armonie asemănătoare, căci sufletul individual este o cetate în miniatură, alcătuită

Scanned with OKEN Scanner

de asemenea din trei părți, ce corespund celor trei clase ale cetății." Armonia se extinde, poate sub influența pythagoreică, la scara universului – nu spuseseră pythagoreicii *Kosmos*, „rînduială", „ordine"? O muzică a sferelor, care însoțește, după vechii greci, mișcarea celor opt corpuri cerești, dînd armonia sunetelor octocordului, inundă tot ceea ce este (v., în tomul citat din *Filozofia greacă pînă la Platon*, secțiunea a V-a, „Arithmo-magicul și armonia"). Nici discursul nu se sustrage acestei atotcuprinzătoare armonii: stilul lui Platon, după Émile Bourguet (urmat de Léon Robin), are trăsăturile unei simfonii; comentînd *Republica*, Dièz reliefează structura muzicală a dialogului[16].

Dacă muzica sferelor este un corolar firesc al concepției ciclice a istoriei (o spune și Toynbee în *A Study of History*), asta nu înseamnă că armonia celestă nu poate fi auzită atunci cînd istoria se oprește: utopienii trebuie însă, bineînțeles, să se mulțumească doar cu un fragment al ei, infinit repetat; toată simfonia cosmică e redusă astfel la o voltă, la un *riff*, care au persistența obsedantă a unui disc uzat, veșnic bracat pe o frîntură de cînt.

Cît despre atît de intima legătură a muzicii cu politica, ea e mai puțin specifică lui Platon decît s-a putut înțelege din rîndurile de mai sus. Cele două „arte ale armoniei" sînt văzute în mod curent în strînsă unire, în cele mai deosebite civilizații. Bizantinii foloseau conceptul de *symphonia*, acordul profund ideal dintre puterea seculară și cea ecleziastică – principiul a fost moștenit de Sfînta Rusie, pînă la Petru I, iar Vasile Lupu n-a fost cîtuși de puțin străin de el[18]. În China antică, fuziunea muzicii cu politica e ilustrată printr-un caz de dizarmonie (pe care îl voi povesti, după atîția alții[19], și eu): în timpul împăratului King-Wang, marchizul Lîng, care nu ignora interdicția oficială în privința unor moduri și game, auzi la miezul nopții un bizar cîntecel, intonat de o alăută-fantomă; chemă iute pe maestrul de muzică, puse pe acesta să-l noteze, apoi dispuse ca aria să-i fie cîntată și marchizului P'îng, pe terasa Liberalismului (a Munificențelor; numele terasei are un tîlc, desigur, fiindcă acolo e cadrul tragediei cosmice care urmează); P'îng sesiză și el caracterul funest al melodiei, dar o ascultă

Scanned with OKEN Scanner

pînă la capăt, în ciuda semnelor prevestitoare de nenorociri, care nu întîrziară: opt cocori negri, apăruți din senin pe terasă, dansau, cîrîiau, se scălîmbăiau; melomanul cu gusturi morbide, P'îng, comandă apoi muzicantului o arie pe cît posibil și mai nefastă; fu cîntată și aceasta (obediența chinezilor antici!), spre mînia cerului: anarhia puse stăpînire pe întreaga Chină și dură pînă la triumful foarte utopicului împărat Shi Huang Ti (221 î.e.n.), care, autoproclamîndu-se Primul Împărat, fondă imperiul abolit abia în 1949. O concepție asemănătoare a enunțat și Rûmî (Muhammad Djalîl-od-Dîn), mistic musulman din Khorassan (1207-1273), fondatorul confreriei dervișilor învîrtitori, *Tîriqa mîndawîya*, „peut-être le plus génial poète religieux de l'Islam"[20]. Rûmî întrezărea în muzică semnele sfîrșitului lumii, considerînd că sala în care se învîrteau dervișii simboliza universul, iar cadențele muzicii ar fi ascuns un teribil secret, a cărui revelare ar fi distrus lumea. Ca ultimă consecință a corespondențelor dintre muzică și univers, trebuie înregistrată valorizarea profetică a muzicii: Fo T'u-Têng, călugăr budist din Kucha, ajuns în China după vizite în Kașmir și alte părți ale Indiei (310), profețea după sunetele unor clopote[21].

Revenind la Platon, revenim la o trăsătură utopică a muzicii din *Republica:* abolirea schimbării, interzicerea noului. (*Pro memoria:* în utopia lui Samuel Hartlib, *Macaria*, exista o lege conform căreia filozoful care emitea o idee nouă era considerat dușman al păcii publice și primea, în consecință, pedeapsa capitală.) Socrate, invocînd, ca întotdeauna în judecățile sale muzicale, pe Damon[22], spune la un moment dat: „cei ce au grijă de cetate" trebuie „să se teamă ca nu cumva cineva să-și închipuie că poetul ar da glas, nu unui cîntec nou, ci unui chip nou de a cînta și să laude aceasta [...]. Ei trebuie să se ferească de schimbări, de introducerea unui nou fel de artă a Muzelor, aceasta fiind întrutotul plină de primejdii. *Fiindcă nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale, fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate...*" (s.m.) (424c). Ceva mai încolo, Adeimantos se declară de acord și adaugă nuanța că fărădelegea se strecoară insidios, prin aparent inocente schimbări muzicale, amenințînd în cele din urmă întrea-

Scanned with OKEN Scanner

ga cetate: „Nici nu vatămă nimic altceva [...] decît că, puțin cîte puțin cuibărindu-se în om, tot picură încetișor în caractere și în îndeletnicirile oamenilor. Apoi, de aici, răsare mai mare, în relațiile dintre oameni, iar de la acestea, pășește sfruntată către legi și orînduirea statului, pînă ce, într-un sfîrșit, ea ar răsturna totul, atît în viața fiecăruia, cît și în cea a obștii“ (424d-e). Era, de altfel, o idee obișnuită în Grecia lui Platon[23]: un Timotheus din Milet, care inventase o liră cu unsprezece corzi (adăugase patru celor tradiționale), a fost alungat din Sparta pentru primejdioasa ispravă, nu înainte de a i se confisca instrumentul[24].

De la muzica utopiei se ajunge firesc la utopia muzicii. Purtîndu-și neobosit prin fantastice tărîmuri subpămîntene obsesiile utopismului luminist, Nikolai Klim, *alter ego* ficțional al baronului danezo-norvegian Ludvig Holberg, poposește în țara muzicii: „După ce am lăsat ancora, tălmaciul a plecat la țărm cu un instrument muzical sub braț. Nu prea pricepeam eu de ce cară după el atîta greutate, mai ales că locurile păreau pustii și nu era nici urmă de ființă pe mal. Căpitanul a început deodată să sufle dintr-o trîmbiță, ca să facă cunoscută sosirea noastră, și pe dată cheiul s-a umplut de instrumente muzicale; erau doar violoncele care alergau pe singurul lor picior spre țărm. Întîi am crezut că mi-a făcut cineva farmece, apoi m-am dumirit că violoncelele erau locuitorii de pe acel tărîm [...]. *Tălmaciul nostru a început să cînte cu violoncelul pe care-l avea cu el, iar locuitorii răspundeau tot prin muzică și astfel se înțelegeau de minune*“[25]. Cel mai șocant detaliu al utopiei muzicale a lui Holberg este de bună seamă transformarea utopienilor în instrumente, dar conjectura utopică veritabilă – rațională, spre deosebire de metamorfoza băștinașilor – e rezumată de fraza subliniată, care îl ratașează pe autor la tradiția utopiei limbajului universal[26]. Holberg reia fantasma unei comunicări perfecte, a unei limbi izbăvite de osînda de la Turnul Babel. În scrierea sa *Ollivier, poème* (1773), Jacques Cazotte (1720-1792), mai cunoscut pentru romanul fantastic *Le Diable amoureux*, imaginează și el o lume în care muzica înlocuiește integral limba, fără a se mai mulțumi să o asiste, să o dubleze,

Scanned with OKEN Scanner

resemnată la un rol secundar: într-o „île des Mélologues", „on a perdu absolument l'usage de la parole". Mai puțin radical, Cyrano de Bergerac povestește în *Les États et les Empires de la Lune* că nobilimea lunară se exprimă prin muzică, iar vulgul comunică prin gesturi[27].

În drumul muzicii către stadiul de limbaj universal, primul pas este stilizarea comunicării verbale prin cînt (Michel Leiris: „le chant – variété hautement stylisée de la parole"), o modalitate culturală regresivă în esență, care tinde – vidîndu-se treptat de istoricitate și chiar, o dată cu asta, de sens – să restaureze expresia prelingvistică: „On aimerait ouvrir le problème de l'anthropologie du chant, qui jaillit sans doute à l'origine vocale, et qui, pratiqué dans toute société, serait comme un retour permanent aux sources du langage [...]" – scria Edgar Morin[28]. Subordonată unei *Weltanschauung* algebrice, unui mesaj anistoric[29], muzica devine limbajul suficient în sine (McLuhan: „the medium is the message"), expurgat de referințe ontologice, semnificantul fără semnificat. După Régis Debray, „La musique est une communication universelle parce qu'elle n'a rien à communiquer"[30]. Afirmația e scandaloasă, dar pune în lumină raporturile muzicii ca limbaj cu puterea, în spiritul identității stabilite de Klossowski între *puissance* și *insignifiance,* coroborată cu violența nonsensului și vocația sa autoritară: „formațiunile de suveranitate" *(Herrschaftsgebilde)* ale lui Nietzsche ar avea exact însușirea de a masca absența de sens și scop a suveranității lor. În același spirit, Bataille își sfîrșea cartea despre suveranitate cu propoziția simplă „la souveraineté n'est RIEN". Șansa utopică a muzicii apare și în continuarea paginii lui Régis Debray, pe care o vom citi cu gîndul la definiția utopiei ca „speaking picture" (Sir Philip Sidney): „Le transport d'une image sonore est plus rentable que celui d'un signe, car il est moins coûteux pour un appareil neuronique de recevoir une image que de décrypter un signe."

Susținută de valorizarea terorii exercitate de muzica actuală comercială (trecerea de la *music* la *Muzak*, de la artă la industrie, de la independență la subordonarea față de *business*), profeția lui

Scanned with OKEN Scanner

Debray nu surprinde pe nimeni: „La musique des variétés non-stop et tous-azimuts est donc notre avenir le plus probable et le même mouvement qui remplit les dancings à disco, vide les salles de conférences“[31]. Pe cînd în *newspeak* eufonia era o calitate esențială, alături de claritate, limbile care o premerg pe cea din urmă – încă incapabile să permită doar *anumite* mesaje – sînt silite de putere la redundanță, echivoc și confuzie. În *newsic* (dacă e să fac eu un *mot-valise* pentru muzica utopiei), drumul pare să fie același: pînă la claritatea eficientă visată de Platon, triumfă zarva, harababura, cacofonia. Cu atît mai mult cu cît mesajul poate lipsi – dacă emoția cerută de diriguitorii cetății există; chiar Hindemith, în *Komponist in seiner Welt*, admitea că factorul esențial al semnificației în muzică este reacția emoțională[32].

Note

[1] Ca biografem justificator al acestui *incipit*, notez că locuiesc, fără căști și fără antifoane, în asurzitoarea proximitate a unor cămine studențești. Dinspre ele îmi vin continuu, în acerbă concurență, frînturi de *disco*, muzică românească de petrecere din înregistrări pirat, melopei care-mi trezesc nostalgia genetică a meterhanelelor și îmi inspiră imaginea Istoriei ca serie infinită de *corsi e ricorsi*, *country and western*, serenade bantù, dansuri decadente neogrecești (neodihna mea se întîlnește cu cea a lui Socrate, reformatorul muzicii din *Republica*), *rock'n'-roll* etc. Resemnat, caut iar în cartea lui Virgil Mihaiu (*Cutia de rezonanță. Eseuri despre jazz din perspectiva culturii actuale*, București, Albatros, 1985) pledoaria în favoarea *ecumenismului estetic*. Mai mult, îmi spun că acesta ar putea fi prețul pe care trebuie să-l plătească epocile de tranziție: apogeul simultan al tuturor formelor muzicale va fi fiind etapa premergătoare unei încă obscure muzici a viitorului. Care va fi cu siguranță una de mase, pentru că observ că nimeni nu mai ascultă singur: după Gorgias, Aristotel și Jauss, iată că omul mijlociu ajunge și el la desfătare-de-sine-în-desfătare-cu-Altul. Mai mult ca oricînd, auzim cu urechile Celuilalt.

[2] Cea mai pertinentă analiză a lui Ballanche (1776-1847) din cîte cunosc e datorată lui Paul Bénichou și se găsește în lucrarea sa *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 74-104. *La Ville des Expiations* a apărut în fragmente, între 1832-

Scanned with OKEN Scanner

1909, anunțată de *Vision d'Hébal, chef d'un clan écossais. Episode tiré de „La Ville des Expiations"*, publicație separată din 1831. Încă în 1818, Ballanche voia să scrie un poem despre Atlantida, unde s-ar fi păstrat vechiul popor, cu instituțiile, literatura și tradițiile sale. Palingenezia socială teoretizată de Ballanche (inspirat de palingenezia individuală a lui Charles Bonnet) a fost gustată de revoluționarii români de la '48: v. Radu Tomoiagă, *Ion Eliade-Rădulescu. Ideologia social-politică și filozofică*, București, Editura Științifică, 1971, pp. 38-60.

[3] „Plebeianismul", consideră Paul Bénichou (*op. cit.*, p.93), e de fapt marea descoperire a lui Ballanche. Acesta părea să realizeze însemnătatea ei: s-a gîndit într-o vreme să schimbe titlul utopiei sale silențioase din *Ville des Expiations* în *Évolution plébéienne*.

[4] Bénichou, *op. cit.*, p. 100.

[5] Cît de precară este Euphonia, cetatea muzicală de la poalele munților Harz (iată o utopie care-și divulgă plasarea geografică!), se înțelege și din faptul paradoxal că ea este protejată de împăratul Germaniei. Chiar publicul grandioaselor concerte euphoniene (de zece ori mai puțin numeroase decît orchestra!) e desemnat din exterior. În traducerea românească a Ilenei Rațiu (*Serile orchestrei*, Ed. Muzicală, 1980), descrierea Euphoniei se află la pp. 232-7 și e inclusă într-o poveste sentimentală în care Berlioz *scriitorul* atinge culmi de savoare.

[6] „Între jazz și fanfară", în *Revista Fundațiilor Regale*, an XIII, nr. 12, serie nouă, decembrie 1946. Citez după antologia Comarnescu (*Kalokagathon*, Ed. Eminescu, 1985, p. 573) dată de Dan Grigorescu și Florina Toma.

[7] Pentru informații sistematice, v. articolele „Musique", „*Musique*", „Musique éditée", „Musique (Instruments de)", în Pierre Versins, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, pp. 614-9. Tot acolo, citatele din Papini și Jules Verne.

[8] Folosesc prima ediție română completă a dialogului, dată de tînărul erudit Andrei Cornea: Platon, *Opere*, V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986. Cititorul va observa, și aici, că sînt îndatorat interpretărilor lui Constantin Noica și Andrei Cornea mai mult decît aș putea contabiliza prin note. Pentru problema sufletului-armonie, pentru *magiste mousiké* și opoziția dintre armonie și discordanță *(anarmostia)*, prea tehnice și complexe pentru a fi rezumate aici, trimit la interpretarea lui Constantin Noica la *Phaidros*, ca și la notele Manuelei Tecușan la *Phaidon*, toate în Platon, *Opere*, IV, București, Editura

Scanned with OKEN Scanner

Științifică și Enciclopedică, 1983. Trimiterile la Platon se raportează la aceste ediții. Pentru alte trimiteri, indic numărul volumului și pagina.

9 (1) Iată totuși ce spune Socrate: „Mai întîi deci, pe cît se pare, trebuie să-i supraveghem pe alcătuitorii de mituri. Dacă ei compun un mit bun, să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. Iar apoi vom convinge dădacele și mamele să povestească copiilor miturile acceptate și să plămădească sufletele cu ajutorul miturilor, mult mai mult decît trupurile cu ajutorul mîinilor. Iar dintre miturile pe care le povestesc, acum, multe trebuie alungate" (377c). După enunțarea principiilor condiționării și cenzurii, se intră în detalii, se ajunge la canoane, la măsuri concrete (377d-392c), stiluri (392d-398b). Reproduc doar celebrul pasaj al „minciunii de stat", adevărat măr al discordiei pentru studioșii lui Platon: „Se cuvine, deci, ca doar cîrmuitorii cetății să mintă, fie pe dușmani, fie pe cetățeni, avînd în vedere folosul cetății; tuturor celorlalți însă nu li se dă voie să mintă" (389b-c). Exegeza, invocînd *pro* și *contra* absolut orice argument – de la comentariile neoplatonice și critica internă la supoziții psihiatrice și traduceri interpretative – e, în ansamblul ei, prea puțin limpede cu privire la semnificația multor pagini rămase de la Platon. Personal, oricît de mult aș aprecia viziunea lui Constantin Noica asupra *Republicii*, înclin mai degrabă, pentru discuția utopiei, spre punctul de vedere al lui Karl R. Popper din *The Open Society and Its Enemies* (Vol. I, *The Spell of Plato*); acum în trad. rom. de Dragan Stoianovici, București, Humanitas, 1993.

(2) Cît despre legătura dintre „vorbele" puse pe muzică și utopie, ar fi suficient să reamintesc aducerea la Sparta a poetului liric coral Alkman din Sardes, un contemporan al lui Tyrtaios. Alkman din Sardes a ajuns instructor oficial de coruri, fapt care îl recomandă și ca figură paradigmatică a utopiei: corul, gigantic și unison, e o foarte bună metaforă.

Nici spectacolul de operă (Saint-Évremond: „le poète et le musicien, également gênés l'un par l'autre"; Boileau: „tous ces lieux communs de morale lubrique,/Que Lulli réchauffa des sons de sa musique") nu e lipsit de interes pentru utopolog. Această „invenție muzicală pe placul spiritelor amuzicale" (Schopenhauer), „sottise chargée de musique, de danses, de machines, de décorations, [...] sottise magnifique, mais toujours sottise" (Saint-Évremond), este, mai mult decît s-ar putea crede, dependentă de o anumită rigoare a muzicii, de o regie imanentă. Acțiunea e hotărîtă de un sistem prestabilit (muzical!), de personaje-tip (soprană, mezzo-soprană și așa mai departe). G.B. Shaw reducea opera

Scanned with OKEN Scanner

la o istorie de budoar (soprana și tenorul împiedicați în tranșarea unei afaceri galante de bariton); nimeni n-a știut să vadă în această schemă altceva decît obișnuita ironie a autorului englez. Totuși, intuiția semiotică, *avant la lettre*, e la fel de prezentă, căci iată cum vede lucrurile un specialist recunoscut: „Structura acestei constelații [de la soprană la bas] constituie un sistem de relații riguros prescrise prin raporturi acustice, armonice, tonale (ceea ce ar situa categoriile vocale la un nivel de manifestare superficială a unui model actanțial, fiecare voce putînd fi considerată un cadru actant și un receptacul de actor/personaj), cărora ea le impune o arie definită de mișcare în sistem; e un fel de *pattern* prestabilit de codificarea genului pentru orice sistem al personajelor" (Ilie Balea, „Opéra et idéologie: Du vrai et du faux dans l'opéra", în *Ars Semeiotica*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, Vol. 7, No. 1/2, Jan./June, p. 46). Pe scurt și cu alte cuvinte: personajele operei joacă așa cum (li se) cîntă.

[10] Nu e nimerit să reiau aici dilema utopie interioară – utopie propriu-zisă, așa cum apare ea în literatura consacrată lui Platon. Amintesc doar că utopia muzicală interioară poate fi concepută: o varietate plebeiană ar fi obiceiul de a fredona (uneori numai cu jumătate de gură, dacă nu chiar pur și simplu sinaptic) șlagăre; varietatea mistică ar fi, de exemplu, audiția sunetelor divine însoțită de meditația asupra lor: secta indiană Rādhā-Soāmi, de exemplu, practică „yoga sunetului", śabd-yoga (meditația asupra „sunetului mistic"). V. Mircea Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom*, Bollingen Series LVI, Princeton University Press, Third Printing, 1973, Additional notes, III, 6 („Mystical Sounds"), pp. 390-1. Exemplele date de Eliade sînt din budism și islamism *(dhikr)*. Într-un sens mai larg, o utopie muzicală interioară este și sănătatea; imaginea funcționării normale a organismului ca armonie este frecventă în medicină: la unele triburi africane, vraciul pretinde chiar a cunoaște „după ureche" fiecare organ, pe care îl a(u)scultă pentru a-i verifica muzica interioară, specifică.

[11] *Apud* Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley ș.a., University of California Press (1966), 1968, p. 37. Burke citează, la rîndu-i, lucrarea lui E.K. Rand, de mare reputație, *Founders of the Middle Ages*.

Fiindcă veni vorba de critici muzicali, profit de prilej pentru a da asigurări cititorilor că nu văd în muzică (așa cum las – mă tem – a se înțelege) doar ceea ce se leagă cu utopia. Perspectiva mea coexistă cu orice altă înțelegere a muzicii: poate mai mult decît literatura, arta

Scanned with OKEN Scanner

sunetelor admite lecturi plurale. William James, în excelenta sa carte *The Sentiment of Rationality*, are următorul paragraf amuzant și pilduitor: „A Beethoven string-quartet is truly, as someone has said, a scraping of horses' tails on cats' bowels, and may be exhaustively described in such terms; but the application of this description in no way precludes the simultaneous applicability of an entirely different description."

[12] Cf. Karl R. Popper, *op. cit.*, London ș.a., Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 53.

[13] Aristotel (*Politica*, 1342 b) vorbește de muzicieni care l-au criticat pe Socrate. S-ar părea că unul dintre ei e autorul anonim (probabil un muzician din secolul V sau de la începutul secolului IV î.e.n.) al unui text publicat de B.P. Grenfell și A.S. Hunt în *The Hibeh Papyri* (1906, pp. 45sqq.; fragmentul 13), după toate aparențele o orație olimpică. Atacul anonimului, crede Popper, ar putea fi îndreptat (și) împotriva muzicianului (muzicologului) și sfătuitorului politic atenian Damon, frecvent citat de Platon ca autoritate. În orice caz, neștiutul critic ridiculizează teoria potrivit căreia unele moduri ar produce oameni cumpătați, altele oameni drepți, unele eroi și altele lași. El arată că unele dintre cele mai războinice triburi grecești utilizează moduri care, teoretic, produc lași, în vreme ce cîntăreții specializați în interpretarea rolurilor eroice nu dau semne că s-ar transforma astfel în eroi. Istoria recentă ne-a învățat lucruri și mai sinistre: diverși Mengele ascultă sau practică *afterhours* muzici romantice (sau, încă mai rău, muzici clasice, *echilibrate*). Să notăm, cu toate astea, ca punct în favoarea lui Platon, că el folosea ca exemplu și argument un dat istoric: Sparta accentua pe gimnastică, Atena pe „muzică".

[14] Popper, *op. cit.*, p. 54.

[15] Andrei Cornea, „Interpretare la *Republica*", în Platon, V, p. 77.

[16] *Ibidem*, p. 58. Andrei Cornea vede în baia totală în muzică și un „reflex al extinderii *oikeiopragiei*".

[17] Ambele au fost descoperite, simultan, de astronomii Babilonului, cîndva între secolele VIII și VI î.e.n. Atunci și acolo s-a observat că familiarele cicluri cosmice (noapte-zi, luna, anul solar) nu erau singurele exemple de recurență periodică în mișcările corpurilor cerești. „Muzica sferelor", în Babilon ca și la Platon, se repeta ciclic, acord cu acord.

[18] *Symphonia* implică perfecta egalitate între două puteri și elimină din start riscul cezaro-papismului și pe cel al ambițiilor teocratice: „...une collaboration entre les autorités civiles et religieuses sur un pied qu'on veut être d'égalité, une intervention des gouvernants dans l'Église,

Scanned with OKEN Scanner

compensée par un contrôle moral et spirituel de l'Église sur eux [...]" (Daniel-Rops, *Ces Chrétiens, nos frères*, Paris, Fayard, 1965, p. 425). Sistemul are ca întemeietor pe împăratul Justinian, care a sancționat în 535 distincția *de facto* dintre puterea sacerdotală (consacrată celor divine) și puterea imperială (consacrată celor lumești). Idealul *symphoniei* s-a răspîndit mai ales după împărații iconoclaști și martiriul apărătorilor Bisericii. V. și Olivier Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris, P.U.F., 2e édition, 1965, pp. 14-5. Pe de altă parte, la originea mesianismelor naționale din Europa răsăriteană a stat tot *symphonia* – clasica formulă a lui Iorga, *Byzance après Byzance*, are multiple temeiuri.

[19] Printre ei: Roger Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 123-36; I.P. Culianu, *Iter in silvis*, EDAS, Messina, 1981, vol. I, pp. 109-28; J.L. Borges, „Zidul și cărțile", în *Cartea de nisip*, București, Univers, 1983, pp. 106-9; Dan Petrescu, „Tentațiile anonimatului", eseu apărut în serial în *Opinia studențească*, Iași, 1982, acum în volumul său *Tentațiile anonimatului*, București, Cartea Românească, 1990.

[20] Formularea și informațiile provin din Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 3, Paris, Payot (1983), 1986, § 282. Păstrez transliterarea lui Eliade, deși ea e valabilă cu adevărat pe terenul limbii franceze.

Uneori muzica sferelor poate fi revelată: în India, cîntărețul-magician era un rezonator al muzicii secrete a Universului. S-ar părea că doar în Europa, sub influența antropocentrismului iudeo-creștin, nu se mai tinde spre modelarea unor esențe acustice naturale (ritmuri cosmice, figuri mitologice, fenomene naturale), ci se evidențiază gesturi și comportamente umane (cf. Octavian Nemescu, *Capacitățile semantice ale muzicii*, București, Editura Muzicală, 1983, p. 139).

[21] V. Mircea Eliade, *Yoga*, *ed. cit.*, p. 390.

[22] Vezi, pentru Damon, care a scris și discursul *Areopagiticul*, *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 778-82. Tot acolo, în continuare, pp. 782-3, se află replica anonimului pe care am pomenit-o mai sus.

[23] J. Adam, în ediția sa *The Republic of Plato* (London, 1902), vol. I, p. 216, n. 424c20, afirmă: „The connection between musical and political changes [...] was recognized universally throughout Greece, and particularly at Sparta [...]."

[24] V. *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea a 2-a, *ed. cit.*, p. 776.

Scanned with OKEN Scanner

[25] Ludvig Holberg, *Călătoria subpământeană a lui Niels Klim*, București, Univers, 1975, p. 140 (s.m.). Întreg pasajul despre țara muzicii se află la pp. 140-1. Pentru o apropiere mai exactă de text (traducerea Luciei Popescu e și o adaptare), se poate consulta și ediția populară germană *Nicolai Klims unterirdische Reise*, Leipzig, Reclam, 1985, pp. 172-4.

[26] Problematica utopiei limbajului universal a fost tratată în nenumărate lucrări. Dintre cele mai recente, vezi André Robinet, *Le langage à l'Âge classique* (1979); Gilbert Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage* (1981) și *La linguistique cartésienne* (1979). Am atins și eu, în eseul „Citind pe Leibniz" (*Dialog*, nr. 101-102, 1984, pp. 12 și 14), unele aspecte ale utopiei limbajului universal.

[27] Mă întreb cum ar fi arătat marrismul dacă Marr l-ar fi citit pe Cyrano.

[28] Edgar Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 85, n. 1.

[29] Ca în *Jocul cu mărgele de sticlă*. Utopia pedagogică a lui Hermann Hesse, în care inspirația goetheană și o anume influență a dimensiunii utopice a monahismului sînt evidente (prima e chiar mărturisită), favorizează muzica preclasică și chiar muzica mai veche. Asemenea muzică, o artă combinatoare în care circularitatea se substituie devenirii, ca și în cazul încă mai abstractului *Glasperlenspiel*, însoțește și susține evadarea castalienilor din istorie. Nu văd numai o întîmplare în obstinația unui Haydn de a inventa un *perpetuum mobile* muzical: repetiția e o formă de abolire a istoriei și de instituire a utopiei.

[30] Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Éditions Ramsay, 1979, p. 276.

[31] Recenzînd în *România literară* cartea lui Gabriel Liiceanu *Jurnalul de la Păltiniș*, Eugen Simion sugera următorul slogan pentru a caracteriza activismul cultural al lui Constantin Noica: din discoteci, în biblioteci! Deci, riguros în opoziție cu spiritul veacului.

[32] Lăsînd eu nediscutată aici, între altele, ideea că muzica articulează un mesaj refulat de discursul puterii mai lesne decît alte modalități de expresie, mă opresc pentru cîteva considerații la jazz, socotit de dirijorul Ernest Ansermet (după audiția primului concert londonez al lui Sidney Bechet) „la grande route où le monde s'engouffrera demain". Înainte de a trece cu totul la jazz, să notăm că, după John Cage, mulți muzicieni contemporani au recurs la sistemele anarhice, bazate pe improvizație. Asemenea limbaje muzicale, inspirate de diverse curente de gîndire sau

Scanned with OKEN Scanner

chiar de anumite experiențe mistice (Cage e înrîurit de budismul Zen), vorbesc despre o dizarmonie cosmică funciară, abolesc succesiunea ordonată în cadrul discursului muzical, exaltînd importanța întîmplării și a nedeterminării (cf. Octavian Nemescu, *op. cit.*, pp. 63-4 și 78). În jazz, dacă nu socotim că de fapt toate curentele și stilurile sale supraviețuiesc și luăm în considerare doar tendințele dominante, evoluția s-a produs de la *utopia* sincronizării perfecte (de la *marching bands* la *cool*), prin *anarhia* stilului *free*, la *anarh-ia* unei modalități ca *instant composing*. Să mă explic: *anarh-ia* este ceea ce consider eu a fi numele formei de existență colectivă a *anarhilor*, indivizi modelați după chipul și asemănarea personajului Martin Venator din romanul lui Ernst Jünger, *Eumeswil* (1977). Potrivit lui Jünger, anarhul e liber, tinde spre izolarea de istorie, „e replica pozitivă a anarhismului", e un om care „vrea, mai presus de toate, să ajungă la putere, fără a ajunge însă, vreodată, să fie". Modalitatea de expresie a anarhului este, totuși, una epifanică: „An active apprehension of the present (and therefore involving the challenge of action and the possibility of progress" – spre deosebire de definiția clasică, dată în legătură cu Joyce, pentru celebrul *stream of consciousness:* „A mode of recollection and impulse divorced from actual activity" (Cf. Arnold Kettle, „The Consistency of James Joyce", in *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 7, *The Modern Age*, Third Edition, Penguin Books, 1979, p. 327). În jazz cel puțin, utopia, subminată continuu de manifestarea individualității care e improvizația, nu are sorți de izbîndă.

Post-scriptum 1993

„Sunetul Utopiei" este un text din 1985. L-am scris cu gîndul la cîțiva vechi prieteni, de care mă leagă, între altele, dragostea pentru jazz. Ei sînt, într-o ordine aleatorie: Adrian Rusanovschi, Virgil Mihaiu, Johnny Răducanu, Ioan „Pitty" Vintilă, Harry Tavitian. În același timp, acest mic exercițiu alexandrin respectă convențiile eseului ieșean radical din anii '80, stabilite prin modele exemplare pe la finele anilor '70, mai ales de către Luca Pițu: erudiție cu accente parodice și nihiliste, ironie, heterodoxie, opacitate.

Față de fondul muzical din vremea în care l-am scris, textul trimite astăzi și la neîncetata cacofonie balcanică liberalizată, în

Scanned with OKEN Scanner

care elementele țigănești și turcești predomină. Aș vrea să relev, regretînd absența la noi a unei culturi a liniștii și discreției (eventual echivalent local pentru *privacy*), vitalitatea tropismelor profunde care-i fac pe români un public captiv al muzicilor și *ethos*-urilor numite mai sus: cei aproape cincizeci de ani de izolare au înăbușit temporar și propensiunile noastre regionale; deschiderea granițelor ne readuce, natural, în sfera de influență turcă, iar Turcia e astăzi în ascensiune, pe cînd Grecia vegetează, Rusia și Ucraina sînt în haos, iar Occidentul e departe. Așadar, occidentalizanții au acum – în vremuri de multiculturalism și postmodernitate, deopotrivă neprielnice protocronismului și europenizării – o sarcină mai grea decît în interbelic, fiindcă forma de consum a civilizației occidentale, vlăguită și depășită psihologic la sursă, ne parvine mai lesne – cu inevitabile schimbări creatoare – prin Stambul. În 1828, franceza și administrația de tip occidental, dimpreună cu articulațiile sociale moderne, ne-au venit din Rusia: cosmopolita elită politico-militară țaristă și-a exersat o vreme utopiile la periferia imperiului. Așa ne e scris, poate: Occidentul ajunge întotdeauna la Dunăre și Carpați, dar nu neapărat de unde și cînd ne așteptăm.

Scanned with OKEN Scanner

Hermeneutica ideii de literatură ca provocare

1. Tribulații paideice

În ultimul paragraf al *Compendiului*, G. Călinescu evidențiа dintre colaboratorii la *Jurnalul literar* pe Al. Piru, Adrian Marino, G. Mărgărit și G. Ivașcu. Pentru paginile de față, care urmăresc în subsidiar o dialectică a modelelor culturale în spațiul românesc, este utilă recitirea aprecierilor maestrului asupra primilor doi: „Al. Piru continuă a se documenta, în articole speciale, încet și adînc, preocupat îndeosebi de stabilirea valorilor. El e un spirit critic tinzînd la construcție"; „Adrian Marino e mai ales un eseist, curios și malign, mare scotocitor de cărți, cu un stil intelectual și acut, încă de pe acum, de excursie livrescă"[1]. Simplificînd (lăsînd deoparte, între altele, notele de portret psihologic), reținem că, pe la mijlocul deceniului al cincilea, Al. Piru tindea la construcție, iar Adrian Marino era „mai ales un eseist". Prin urmare, într-un posibil scenariu paideic exemplar (o obsesie culturală amplificată de Gabriel Liiceanu pînă la sublimul aproape insuportabil al mitului), dubla natură a lui G. Călinescu – acest eseist mîntuit de construcție – s-ar distribui simetric: Al. Piru ar fi, cu aproximație, discipolul cu ambiția edificiului, iar Adrian Marino ar fi moștenitorul unei irepresibile și nesistematizabile pulsiuni speculative. Primul ucenic, urmînd liniile aceluiași sce-

Scanned with OKEN Scanner

nariu, ar fi înclinat către hagiografie și, astfel, ar îngriji de posteritatea învățătorului (ediții, reeditări, prefețe etc.), cel de-al doilea, neascultătorul, ar martela soclul augural (dar stînjenitor), tinzînd la adîncirea continuă a diferențelor față de instanța magisterială și la despărțirea polemică de aceasta.

Precaritatea simetriei rolurilor de mai sus e evidentă și, poate, scandaloasă. Totuși, marile linii ale scenariului servesc satisfăcător analiza evoluției eroilor. Urmînd logica imprevizibilă (dacă „logică" nu sună prea cinic) a destinului său cultural agresat frecvent de istorie, Adrian Marino s-a afirmat ca iconoclast într-o manieră aproape neașteptată: astăzi el se numără printre cei mai vehemenți adversari ai eseisticii și eseiștilor, vituperînd cu orice prilej – în interviuri, studii sau cărți – turnura impresionistă, după ureche, „eseistică" (în sensul apăsat peiorativ) a întregii noastre culturi. Radicalizarea concepției sale reducționiste despre ordinea culturală, ca și susținuta campanie de asanare a unei lumi greu „disciplinabile" prin excelență, nu au întîrziat să irite și să ducă la relativa marginalizare a asprului judecător, apropiindu-l pe Adrian Marino – exceptînd implicațiile charismatice – de celălalt mare exclusivist în exercițiu, Constantin Noica. Dacă însă la Noica intoleranța față de lumea pitică a ne-filozofiei are doar foarte puține și (uneori) inexplicabile momente de relaxare, la Adrian Marino întîlnim, dincolo de neîndurătoarele sentințe, o mai generoasă percepție a alterității: marea poezie, marele roman, marea dramaturgie, chiar... eseul „superior" pot atinge, în principiu, culmile demnității culturale – fie și în postura subalternă a obiectului de studiu, a pretextului pentru un metadiscurs. Adrian Marino își atribuie un loc și o funcție de mediere între extremele planului cultural de mare altitudine: el se consideră un *ideolog*, „un stadiu intermediar între filozoful sistematic și eseistul superior"[2]. Într-o atare accepțiune, ideologia, „în speță literară, este locul geometric între sistemul rigid, închis, și suplețea discursului eseistic: idei organizate, dar puternic personalizate și liber formulate"[3].

Scanned with OKEN Scanner

2. Paradoxurile instituirii

A preciza împrejurările transformării eseistului în ideolog nu înseamnă a explica transformarea. Apelul doct sau pur și simplu insinuant la istorii paradigmatice nu este nici el, automat, convingător: Iorga, reacționînd împotriva lui Xenopol și desconsiderînd teoria xenopoliană a istoriei, a ajuns, la finele vieții sale de polihistor fără istov, la proiectul *Istoriologiei*, dînd istoriei culturale o nouă și, din păcate, neînțeleasă versiune a unei lecții străvechi – la vămile aspre ale spiritului, cu tragică ironie, iconoclastul poate afla că fronda sa a fost risipire și inanitate. Deseori, urmarea potecilor bătute de maestru îl împlinește mai sigur pe învățăcel.

Cum a ajuns Adrian Marino să ambiționeze instituirea unei hermeneutici românești? Cum au ieșit, după un debut în linie călinesciană, cărțile de idei? Iată întrebări legitime și astăzi, fiindcă nu preocupările de metodă prevalau în paginile monografului lui Macedonski, ci accentele foarte personale (evidente mai ales în montajul unor cercetări de inchestionabil *scholarship*), acelea care i-au făcut pe atîția să ricaneze, iar pe autorul unui dicționar să înregistreze opinia că obiectul triumfase asupra subiectului (în jargonul hermeneutic, s-ar putea spune că interpretul exagera în *Einfühlung*).

Într-o antică disciplină ca hermeneutica, trebuie să pară bizare strădaniile unui om de la finele secolului XX de a se propune ca întemeietor. La acest tîrziu ceas cultural, moda este mai degrabă a de-construcției, a anarhiei, a alexandrinismului: pînă și pe meleaguri încă prea potrivite pentru Lumini, intelectuali altminteri blestemați să viseze măcar la pașoptism – în intervalele în care nu-l trăiesc – abuzează de retorica (și de etica profesională) mai frecvente în duminica spiritului, cînd totul a fost deja făcut. Cum coexistă urgența aurorală a eroismului cultural cu atmosfera de *week-end* postmodern (fiindcă, nu-i așa, în numele pluralismului și al libertății de opțiune, coexistența e de rigoare)? Care este raportul, în asumarea rolului de *bouc émissaire* al unui logos mai pur, dintre necesitățile individuale de autoclarificare, orgoliul

Scanned with OKEN Scanner

nemăsurat al celui care se propune ca păstor al înțelesului, presiunea *Zeitgeist*-ului ș.cl.?

Tot recitind (cum se întîmplă mereu în textul de față), ajungem la primul paragraf al introducerii la o *Introducere în hermeneutică*: „În special în epocile de restructurări profunde resimțite ca amenințătoare, hermeneuticii îi revine sarcina de a demonstra, în condițiile unei sporite cunoașteri de sine, felul în care – aproape ca un angajament în fața istoriei – omul și-a păstrat propria sa ființă. Abia atunci cînd evidența interpretării sensului, exercitată social, începe să fie subminată, gîndirea recurge la reglementări fortificatoare“ [4]. Cu alte cuvinte, demersul hermeneutic are la bază o *prise de conscience*: în lumea (culturală a) hermeneutului, semioza normală este sabotată; hermeneutul sesizează deci nu doar inadecvări de ordin gnoseologic, el realizează disfuncții ontologice. De aici, apropierea hermeneutului de utopistul reformator, coloratura „hermeneutică“ a utopiei și a proiectelor melioriste. Strategiile Junimii, de pildă, aveau ca punct de plecare următorul fapt semiotic fundamental: „nu există semioză, nu există producție a sensului social în România“; fiindcă există, în pofida marilor deosebiri, „un fapt constitutiv al oricărei societăți: trebuie ca sensul social să circule în interiorul ei, altfel societatea în cauză este structural greșită“ [5]. Din aceste motive, orice hermeneutică este, mai mult decît o *methodological challenge*, un scandal ireductibil, iar hermeneutul își inserează ființa prin violență simbolică, *als Provokation*.

Adrian Marino, nu încape îndoială, a ajuns la concluzii asemănătoare. În 1980, propunînd *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, el își asuma hasdeianul program al edificării unei hermeneutici românești care să se lanseze – fără a ascunde nimănui calculul de *marketing* – pe seama reputației obiectului de studiu (ba chiar, s-a remarcat, pe seama integrității acestuia). Prefața la *Hermeneutica ideii de literatură* înregistrează tribulațiile genezei unei tradiții hermeneutice în cultura română, de la rațiunile individuale pînă la cele de conjunctură, de la elementele de noutate absolută pînă la prestigioasele puncte de contact cu operele celor pe care autorul îi

Scanned with OKEN Scanner

numește „primii hermeneuți români: Mircea Eliade și mai ales Constantin Noica". Inițiatorul, un sceptic amar în atîtea rînduri, merge pînă la a-și mărturisi visul cel mai cutezător: „O «școală» românească originală de hermeneutică, teorie literară, comparatistică nu este neapărat un proiect «utopic». Pasul următor va consta, ideal vorbind, în generalizarea și adîncirea unor studii deocamdată încă în fașă." Atributul „utopic", deși refuzat, e inevitabil.

Să reluăm, în formularea lui Adrian Marino din interviul citat mai sus, liniile și contextul programului său, mai limpezi în acel text decît în orice prefață: „Cred (...) cu fermitate în necesitatea afirmărilor și clarificărilor teoretice. Ele sînt esențiale într-o cultură, unde numai aceste repere ideologice pot da orientare, stabilitate și o scară de valori." Mai departe, autorul vorbește de „nevoia unor clarificări și fundamentări, mai întîi personale, dar, implicit, și de semnificație obiectivă", pentru a afirma ceva mai încolo solidaritatea sa cu „orientarea istorică generală" („Spiritul timpului este teoretizant, sistematic, metodologic").

Paragraful care explică însă cel mai apăsat insurgența hermeneutică a lui Adrian Marino este altul, pe care glosatorul, neputîndu-l rezuma, va trebui să-l citeze întotdeauna: „În același timp, poate fi invocată, cred, și o anume criză de creștere a culturii românești, în cadrul căreia inițiativele de tip teoretico-metodologic au și o mică valoare de exponență. Simpla manipulare de metafore și imagini, de formulări lirice și eseuri divagante, apoase, nu mai satisface o bună parte a intelectualității noastre. Se simte tot mai mult nevoia trecerii spre concept, idee, doctrină. Abuzul de «literatură» și «poezie», în genere confecționată, convențională, neautentică, începe să producă saturație (...). Pînă și critica jurnalistică a descoperit existența «comediei literaturii», începînd să-i demonteze mecanismele, punerea în scenă, chiar impostura. Succesul enorm, de prestigiu în orice caz, al lui C. Noica și al grupului său, demonstrează același fenomen. Spiritul românesc simte tot mai mult nevoia unor răspunsuri la probleme esențiale, unei reflexii în adîncime, unor raportări defensive la principii fundamentale. Este vorba de o reacție, încă marginală,

Scanned with OKEN Scanner

sau marginalizată prin forța împrejurărilor, dar foarte semnificativă. Mulți simt tot mai mult necesitatea unor profesori de înțelepciune, unor directori de conștiință, unor magiștri, unei adevărate orientări spirituale. Există o foame reală de spiritualitate în cultura românească, pe care micile jurnalisme literare, micile eseisme, judecăți de grup și de valoare n-o mai pot de mult satisface." În și între rîndurile acestui pertinent și, tocmai prin aceea, patetic diagnostic al culturii noastre, manifestul provocator al hermeneutului, sfidarea sa metodică, se profilează cu memorabilă claritate.

3. Strategie și blestem

Hic et nunc, discuția tehnică a modelului hermeneutic avansat de Adrian Marino va mai întîrzia, deși recenzenți de foarte bună calitate au reluat, în cîteva periodice, postulatele sale principale. Vor urma, e lesne de prevăzut, discuțiile aplicate și cronicile grăbite, analizele aprofundate și notițele superficiale. Ca și alte cărți semnate de distinsul autor, *Hermeneutica ideii de literatură* își va urma destinul, între moftul snob și lectura cu creionul în mînă, între neînțelegerea agresivă și toleranța indiferentă. Concepută ca o sinteză, dar fiind înainte de toate o enciclopedie, lucrarea este destinată unei receptări lente, iar roadele ei, atîtea cîte vor fi, trebuie așteptate cam pe cînd ea va fi inclusă în bibliografia obligatorie a cursurilor universitare de teoria literaturii, pînă cînd puținii noștri studenți la Litere și tinerii cercetători (prin ambiție, dacă nu prin profesiune) o vor fi cunoscut în amănunt. Abia atunci, peste cîțiva ani buni, roadele formative ale hermeneuticii ideii de literatură în varianta Marino vor putea fi evaluate corect.

Între timp, să ne oprim la o chestiune de strategie și, în final, la imaginea unei fatalități.

Pentru un scriitor care, ca Adrian Marino, cultivă detașarea și impersonalizarea auctorială, ceva din retorica ultimei sale cărți nu reprezintă o obișnuință: foarte frecvent, dar mai ales în primele și în ultimele pagini, procedeele cele mai transparente de *captatio benevolentiae* sînt, unul cîte unul, întrebuințate. Distanțarea, ca și

Scanned with OKEN Scanner

elevația discursului său sobru pînă la ariditate, permit totuși polemica, dar „a face apel la oarecare bunăvoință pentru eventualele erori și lacune inevitabile oricărui început de drum“ (p. 6) este o surpriză din partea unui intelectual exigent pînă la asprime și prea puțin dispus să încheie alt pact cu cititorul decît acela prin care îi impune acestuia obediență și, lucru încă mai greu de obținut, competentă hărnicie. Se poate specula că hermeneutul practică – șiret! – apropierea de cititor pentru a preîntîmpina reacția acestuia de retragere în comoditate și indiferență. Strategia este, în fond, menită să-l pună pe lector la treabă serioasă, acordîndu-i un credit stimulator și repetîndu-i creditul cît este nevoie. Pe de altă parte, această punte aruncată din Empireul hermeneutic peste genunea în care Sensul este supus caznelor completează cealaltă față a lui Adrian Marino: aceea de cronicar literar atent la cărțile locului și momentului, decis să amendeze prin intervenția sa directă micile rele, acelea care pot fi cauterizate din mers. Scadența hermeneuticii sale este de bună seamă îndepărtată, iar perfecționistul nu poate sta pînă atunci cu mîinile încrucișate.

O altă surpriză (mai mică, este drept!) provocată de *Hermeneutica ideii de literatură* este virulența polemistului Adrian Marino chiar în pasajele de cea mai strictă specialitate. „Ideologul“, hermeneutul activează mereu în vecinătatea (chiar dacă *deasupra*, săgetînd nemilos) undelor fluviului nostru spiritual. Prin angajarea sa ontologică, hermeneutul este mereu prizonier al devenirii; nici măcar ignorînd filozofic (asemeni lui Noica) epifenomenele, el nu ajunge vreodată la limanul amniotic al Ființei. De aceea, modelul hermeneutic al lui Adrian Marino este livrat împreună cu un fel de sistem de protecție care îl încarcă: teoreticianul se oprește din expunere pentru a desființa un preopinent redundant. Nu este exagerat să observăm aici urmele unei condiționări patologice a culturii noastre: constructorul – dacă scapă din capcanele obnubilării – înalță cu teamă și/sau parapon, continuu preocupat de apărarea șantierului; opera devine astfel accesorie, efect secundar al actului eroic de edificare. Rezultatul, fatalmente, va fi în veac mai prejos decît intenția, procesul va fi mai glorios decît structura.

Scanned with OKEN Scanner

(Ca o consecință practică pentru chestiunea care ne interesează în aceste pagini, trebuia încheiat cu remarca următoare: *Hermeneutica ideii de literatură*, impresionantă operă de erudiție și provocare, nu va putea fi discutată separat de contextul cultural în care a apărut. De fapt, aceasta este și dorința autorului.)

Note

[1] G. Călinescu, *Istoria literaturii române. Compendiu*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 396.

[2] Adrian Marino, într-o convorbire cu Nicolae Florescu, *R.I.T.L.*, 3/1985, p. 80.

[3] *Ibidem*.

[4] Acest pasaj anunțat *à la Kojève* aparține lui Erwin Hufnagel și se găsește în cartea amintită (tradusă de Thomas Kleininger, București, Univers, 1981), la p. 7. Cum pasajul exprimă un adevăr evident și de mare circulație, el e întrucîtva anonim; vom trece, în consecință, peste faptul că Hufnagel și cartea lui au fost desconsiderați public de Constantin Noica.

[5] Sorin Alexandrescu, „Junimea – discours politique et discours culturel", in Ioan Petru Culianu (ed.), *Libra* (*Festschrift* Van Noomen), Groningen, Presses de l'Université, 1983, p. 63. Traducerea mea.

Scanned with OKEN Scanner

Hermeneutică și antimetodologie

Note despre Mircea Eliade ca epistemolog

Cu zece ani în urmă, într-o scrisoare către Ioan Petru Culianu publicată ca prefață a monografiei pe care tînărul discipol avea să i-o consacre, Mircea Eliade afirma: „Ora, però, vivendo il momento delle Crisi (con maiuscola), lo storico (il fenomenologo, ecc.) delle religioni deve far fronte alla *methodological challenge*. Ma far fronte da *storico delle religioni*, cioè conoscendo le fonti e la bibliografia di almeno tre religioni primitive e di *tutte* le religioni «storiche» [...]“[1]. Remarca învățatului s-a dovedit profetică – o spun și fiindcă Eliade valoriza o anumită „teroare a istoriei religiilor“: chiar pentru acela care citește cărțile mai recente ale disciplinei fără pregătirea de specialitate cerută de maestru, este limpede că vremea expunerilor cumpănite, „evenimențiale“ (pentru a face ecou și aici controverselor din istoriografia „propriu-zisă“) sau chiar „fenomenologice“ (pentru a face aluzie la o direcție promovată de însuși Eliade), a trecut. Erudiția este tot mai violent asistată de un metadiscurs marcat de meditația metodologică modernă. Fenomenul, complex și ineluctabil, nu este decît foarte comun: disciplinele de mare vitalitate (ajunse pînă la imperialismul metodologic, pînă la funcția de exemplu charismatic) își construiesc propria epistemologie (a se vedea contribuțiile unor Poincaré, Gonseth, Brouwer, Enriques – în matematici, ori cea a lui L. von Bertalanffy din biologie, care s-a impus într-o arie mult mai vastă, ca „teorie generală a sistemelor“), iar epistemologia independentă, emancipată din condiția de ramură a filozofiei și pornită să-și exalte diferența, se

Scanned with OKEN Scanner

întoarce către analiza istorică a formării ideilor și metodelor pentru a izola și caracteriza mecanismele cunoașterii științifice (a se vedea scrierile de mare răsunet ale lui T.S. Kuhn, dar și acelea semnate de A. Koyré, L. Brunschvicg, P. Boutroux)[2]. Paginile de față, departe de orice intenție hagiografică, nu-și propun nici să prezinte o epistemologie eliadiană sistematică, din mai multe motive: a) un atare proiect depășește puterile mele și cadrul unei comunicări restrînse; b) scrierile mai tehnice ale lui Eliade trebuie evaluate metodologic de un istoric al religiilor, chiar dacă ansamblul operei se adresează programatic unui public intelectual mult mai larg; c) exegeza eliadiană – atît de puțin unanimă în alte privințe – a stabilit prin consens că este dificil a se extrage din opera în chestiune o metodologie științifică explicită[3]; d) Adrian Marino, cel care, urmînd un gînd eliadian[4], a sistematizat hermeneutica autorului, a rezolvat impasul de la (c) pe calea edificării unui model hermeneutic propriu, în care operele lui Mircea Eliade sînt mai ales puncte de pornire și argumente. Dacă totuși îl iau în discuție pe Eliade ca epistemolog, aceasta se întîmplă din alte trei motive bine definite: a) pentru a continua un *moment Eliade* într-o linie spirituală românească, în intenția unei lucrări mai ample care va analiza un tip cultural specific; b) deoarece, așa cum nota Adrian Marino cu amară pertinență, alături de literatură, „hermeneutica [și, în concepția mea, aportul epistemologic] este singurul aspect al operei sale filozofice [a lui Eliade, n.m.S.A.] într-adevăr asimilabil culturii române actuale. Studiile de istoria religiilor au nevoie de o altă încadrare și specializare“[5]; c) lectura unei recente lucrări a lui Ioan Petru Culianu[6] m-a determinat să-mi sistematizez notațiile personale asupra lui Mircea Eliade scrise prin raportare la anumite curente din epistemologia contemporană.

Sistematizînd, în maniera evocată mai sus, hermeneutica lui Eliade, Adrian Marino înregistra și el evidența: marele istoric al religiilor „nu este *obsedat* în orice caz de metodologie“ (4:27, cf. 1:6), favorizînd rezultatul, nu metoda. Deși „toate studiile lui Mircea Eliade încep prin indicații precise de metodă“, acestea, în bună tradiție hermeneutică, sînt „adecvate în fiecare caz în parte

Scanned with OKEN Scanner

obiectivelor urmărite" (4:27). Nuanțînd, Adrian Marino scrie pe aceeași pagină că este mai corect să spunem că Mircea Eliade nu are opțiuni metodologice foarte rigide, prealabile, și cu atît mai puțin canonice. El subsumează interesul pentru controversele de metodă soluțiilor și rezolvărilor directe și aplicate. Aprecierea lui Adrian Marino este exactă și este completată de buna idee de a vedea în hermeneutica lui Eliade un moment „important, *modern*" al acestei metode: această hermeneutică are un aspect „creator", „«se face» [...] sub ochii noștri, în cadrul unui proces deschis, neîntrerupt. O hermeneutică *in statu nascendi*, mai bine spus: *in actu*, construită progresiv pe măsură ce exegeza textelor înaintează. O «metodă» de tip *work in progress* elaborată concomitent cu problemele ce-i sînt puse și pe care le rezolvă. O hermeneutică actualizată și construită în chiar actul elaborării sale" (4:28). În fine, Adrian Marino ajunge chiar să spună lucrurilor pe numele ales și de mine acum: „O astfel de hermeneutică este *nemetodologică* [s.m.S.A.] (în sens de neprogramatică), nedogmatică. Ea numai devine, se precizează, se completează, pe parcursul actualizării sale. O metodologie deschisă ce se desfășoară doar în conformitate cu premisele și dinamica sa interioară." Să reținem în special epitetul „nemetodologică".

Este proverbială rigoarea erudiției lui Eliade: „Nu văd clar o problemă decît cînd am citit tot", scrie adesea învățatul[7], iar discipolul său american Charles H. Long găsea potrivit să reliefeze această însușire în chiar elogiul funebru pe care l-a rostit în aprilie 1986: „He practiced the most rigorous scholarship; he was obsessed by it!"[8]. Numai că metoda științifică pentru care opta Mircea Eliade, hermeneutica (fie ea „totală", așa cum cerea noul umanism pe care-l avea în vedere[9]), nu poate deveni, la rîndul ei, riguroasă. Hermeneutica, pentru a folosi binecunoscuta sintagmă husserliană (pe care Eliade trebuie s-o fi cunoscut, deși el venea în fenomenologie cam pe cînd aceasta se dizolva ca școală), nu va fi (principial) o „strenge Wissenschaft". Pluralismul hermeneuticii și rigoarea erudiției nu se exclud (dimpotrivă!), dar adevăratul teren pe care predispoziția și obișnuința rigorii îl preferă ar putea

Scanned with OKEN Scanner

deveni epistemologia. Ca și Gadamer (Adrian Marino a observat aceasta, v. 4:31), Eliade visa o hermeneutică universală, „o metodă de cuprindere, sistematizare și descifrare a totalității creațiilor spirituale, a universalității spiritului uman" (4:31). Or, o asemenea hermeneutică universal valabilă păstrează anevoie cumpăna între deschiderea și flexibilitatea metodologică (garanții ale funcționării în toate situațiile) și absolut necesara serie de postulate relativ rigide (care garantează existența *unei* hermeneutici și evită fărîmițarea în *mai multe* hermeneutici particulare). Într-un fel, tocmai ambiția universalistă aduce sfîrșitul hermeneuticii: atît „ecumenismul" exagerat, cît și tendința opusă, dogmatismul, devalorizează o metodă a cărei principală calitate este inepuizabila capacitate de adaptare la cele mai diferite contexte cognitive.

Nu este locul să reiau aici întreaga discuție a opozițiilor dintre hermeneutică și epistemologie, care formează substanța unei excelente cărți a lui Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979, mai ales Part III). Totuși, îmi îngădui să reamintesc truismul că, pe cînd hermeneutica descrie cum este posibilă înțelegerea, epistemologia descrie cum este posibilă cunoașterea, iar eu cred, după exemplul lui Rorty și al altora, că „understanding is not reducible to knowledge [...] but on the contrary that knowledge is best seen as a subdivision of understanding"[10]. Această concurență dintre hermeneutică și epistemologie a dus la o întreagă suită de campanii critice, în care polemica a fost dominată succesiv de fiecare dintre opozante: dintre cele mai răsunătoare victorii temporare ale hermeneuticii, mai recentă este orientarea deconstructivistă inaugurată de Derrida (care duce la extrem critica hermeneutică a epistemologiei tradiționale, dar sfîrșește prin a deconstrui hermeneutica tradițională – începînd chiar cu primele sale scrieri, Derrida încerca să impună „gramatologia", ca mai tîrziu „diseminarea", pe locul rămas după deconstruirea hermeneuticii tradiționale); dintre cele mai semnificative reușite ale epistemologiei, mă interesează în discuția demersului lui Eliade anarhismul metodologic al lui Paul Feyerabend.

Scanned with OKEN Scanner

Cartea de mare impact a lui Feyerabend, *Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London, 1975², 1988), era polemică din titlu și scandaloasă de-a dreptul printr-un subtitlu care părea (și mai pare încă foarte multora) extrem de puțin potrivit pentru o lucrare de epistemologie. Această „epistemologie rabelaisiană" (Ioan Petru Culianu) sau, cu un termen care păstrează echivocul din „antimaterie" (tot o formă a materiei) ori „antiutopie" (tot o formă a utopiei), această „antimetodologie" (să ne reamintim o clipă cuvîntul reținut din sinteza lui Adrian Marino: „nemetodologică"), ne învață să ne păstrăm imaginația și dezinvoltura în fața corpurilor de cunoaștere constituită de mare prestigiu, credincioși unui singur principiu: *merge orice (anything goes)*. Chiar cu vorbele autorului (1975:28): „There is only *one* principle that can be defended under *all* circumstances and in *all* stages of human development. It is the principle: *anything goes*." Abordarea anarhistă a lui Feyerabend, care a putut fi etichetată drept „dadaistă", a oripilat lumea științifică academică. Din fericire pentru direcția sa de gîndire, Feyerabend, ca și Kuhn, își sprijinea furibunda iconoclastie pe analize epistemologice clasice, făcute după metoda istorică, la un nivel și cu o competență absolut respectabile. (Analizele istorice exemplifică și mai bine meritele antimetodologiei feyerabendiene în cartea din 1981 a neliniștitorului epistemolog, *Realism, Rationalism and Scientific Method.)* Așa cum observă Culianu (6:9), Feyerabend arată mult interes pentru mit, pe care, între altele, îl consideră o sursă valabilă pentru alternativele epistemologice ale prezentului și viitorului, cu importanta condiție ca viziunile lumii din marile mituri ale omenirii să nu fie „izolate și emasculate printr-o formă oarecare de «demitologizare»", mergîndu-se pînă la a înlocui cosmologiile pretins științifice din anumite epoci (situația mai puțin radicală ar fi doar modificarea imaginilor „științifice") cu străvechile cosmologii religioase. În fond, aceste mituri religioase au fost prea puțin cunoscute și serios alterate de filologi și antropologi lipsiți de cea mai elementară noțiune din fizică, astronomie sau medicină; mai mult, trebuie să acceptăm că „știința de azi poate deveni

Scanned with OKEN Scanner

fabula de mîine, iar mitul cel mai ridicol poate în cele din urmă să devină cea mai solidă bază a științei" (Feyerabend, 1975:52).

Este foarte ușor de imaginat deruta lumii academice în fața unor afirmații atît de ciudate. În cîteva decenii, era a treia revoluție epistemologică pornită pe cont propriu și ajunsă rapid în vogă. Este adevărat, primele două mai făceau eforturi de a salva convenințele, iar primii doi novatori cuceriseră destul de repede, cu sprijinul unei impresionante mase de adepți, *establishment*-ul științific, devenind, cum plastic spune Culianu, „epistemologi de serviciu": au ajuns în manuale, au pătruns în tot spectrul cercetărilor, au fost comparați cu cele mai ilustre figuri ale civilizației europene (despre Kuhn s-a spus că a săvîrșit o revoluție copernicană în știință). Bineînțeles, „epistemologii de serviciu" sînt în primul rînd necruțători cu predecesorii lor imediați, față de care trebuie să se delimiteze cît mai clar. Astfel, Kuhn, pornind de la postulatul sceptic al îndoielii cu privire la capacitatea reală a științelor de a fi la înălțimea propriei lor imagini (de paradigme ale urmăririi raționale a cunoașterii), a demonstrat că teoriile lui Popper sînt nefondate: între altele, comunitățile științifice nu caută contra-exemple pentru a proba falsitatea teoriilor în uz, ci mai degrabă procedează legitimist, căutînd confirmări și ocultînd pur și simplu excepțiile. În plus, susține Kuhn, accesul nostru la faptele în lumina cărora ne testăm teoriile este totdeauna filtrat de ceea ce el a numit *paradigme* (și cineva a numărat 22 de accepții diferite ale termenului) sau „cadre ale înțelegerii" *(frameworks of understanding)*. De fapt, potrivit lui Kuhn, nu există fapte independente de teoriile noastre asupra lor; prin urmare, nu există o singură explicație, taxinomie ori viziune a lumii, ci mai multe, iar teoriile concurente nu pot fi comparate potrivit unei măsuri unice. Ele sînt pur și simplu incomensurabile, iar reprezentanții lor trăiesc (metaforic vorbind!) în lumi diferite. Acest scepticism, întîlnit și la Quine (atacul dogmei empiriste a existenței distincției categoriale dintre concepte și fapte – *From a Logical Point of View*, 1953) ori Wittgenstein (toate încercările noastre de a înțelege ceea ce numim fapte depind totdeauna de cadrul unei anumite

Scanned with OKEN Scanner

forme de viață) (pp. 315-56 din lucrarea lui Richard Rorty citată *supra*), a dus la o conjunctură dezastruoasă (din punctul de vedere al tradiției raționaliste): „Epistemology, conceived in Kantian terms as the study of what can be known with certainty, begins to seem an impossibility; instead we appear to be threatened with the spectre of epistemological relativism"[11]. Relativismul epistemologic și negarea progresului cumulativ, revelarea iraționalității revoluțiilor științifice, ca și alte idei ale lui Kuhn îl fac să ocupe pe bună dreptate locul lui Luther în nostima paralelă pe care Culianu o face între revoluția științifică a autorului *Structurii revoluțiilor științifice* și Reformă. Așa ajungem iar la Feyerabend, predicatorul anarhismului epistemologic, pentru care – ne-o spune hîtru autorul paralelei inspirate de istoria religiilor – ar rămîne disponibil locul lui Thomas Münzer.

După opinia lui Culianu, opera lui Feyerabend „reprezintă consecința radicală a demersului lui Kuhn" și enunță un principiu metodologic *pozitiv,* acel bizar *anything goes*. Pentru a păstra vocabularul lui Kuhn, se poate spune că și Feyerabend susține că nu există progres în știință, iar paradigmele sînt în mod egal valide, chiar dacă au fost considerate depășite. Sarcina noastră (iată un ecou al hermeneuticii!) este de a găsi calea potrivită către miezul coerent și logic al paradigmei. Este și ceea ce propune Wendy O'Flaherty, o persoană apropiată științific de Mircea Eliade, în cartea ei *Women, Androgynes, and Other Mystical Beasts* (Chicago-London, 1980): *the toolbox approach,* „metoda cutiei cu scule", „adică o abordare flexibilă efectuată cu instrumentele pe care obiectul însuși le reclamă prin reluări separate" (Culianu 6:11). Întîlnirea dintre epistemologie și hermeneutică era inevitabilă. Doctrina polivalenței metodologice și a pluralității semnificațiilor este tradițională: Eliade vobea încă în *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (p. 48) de „neistovita... polivalență" a semnificațiilor. Și asta se întîmpla, ne asigură Adrian Marino, cu mult înainte de voga „noii critici franceze" (*cf.* 4:49-50, inclusiv pentru ascendența doctrinei polivalenței semnificațiilor).

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de orice prejudecăți protocroniste, exegeza eliadiană demonstrează că Eliade a mers și mai departe în lucrările de tinerețe (despre care specialiștii consideră că ar cuprinde deja versiuni suficient de conturate ale teoriilor din lucrările de maturitate); a susținut incomensurabilitatea chimiei cu alchimia, văzînd în ele două demersuri distincte și nu două etape succesive ale unui proces linear de dezvoltare de la simplu la complex, de evoluție de la inferior la superior; a putut scrie încă din 1937, în *Cosmologie și alchimie babiloniană:* „Vom încerca să dovedim că istoria vieții mentale a omenirii, departe de a însemna o necontenită evoluție, e străbătută și de un rit al degradării și al morții instituțiilor fundamentale; și că această descompunere lentă a unor sinteze mentale întru nimic inferioare sintezelor care au urmat poate fi reconstituită în etapele ei mai importante“ (p. 18). După opinia celui mai avizat exeget al operei sale, Mircea Eliade fenomenologul părăsește paradigma evoluționistă în care fenomenologia se mai afla pe vremea lui Gerardus van der Leeuw (unul din marile sale modele), „oferindu-și cele mai importante rezultate cucerite întru construirea unei noi paradigme epistemologice“ (6:14). Am văzut deja direcția enunțată de marele savant român în pasajul citat anterior: reconstituirea „cadrelor de gîndire“ („sinteze mentale“ e sintagma lui Eliade) din societățile arhaice și din cele moderne, fără intenția de a le prezenta în concurență, ca stadii ale rafinării intelectuale a omenirii, ci tocmai pentru a le evidenția specificitatea ireductibilă, ca și semnificația lor profundă sub specia eternității. Este foarte adevărat, Eliade nu a insitat asupra acestui punct (anti)metodologic exact în maniera în care discuția se poartă astăzi, dar flexibilitatea cu adevărat și în sensul cel mai nobil ecumenică pusă la lucru în prezența diverselor *Weltbilder* este o dovadă implicită a intuirii unor teorii epistemologice de tip feyerabendian. Pe de altă parte, societatea cerută de tipul de *scholarship* pentru care a optat Eliade nu putea permite profesiuni de credință prea înfocate, de genul celor incluse în scrierile antropologului Hans Peter Duerr. Acesta, discipol și prieten al lui Feyerabend, dar și admirator entuziast al lui Mircea Eliade (a

Scanned with OKEN Scanner

coordonat trei volume omagiale închinate maestrului de la Divinity School din Chicago, dintre care *Die Mitte der Welt*, 1984 și *Sehnsucht nach der Ursprung*, 1983, au înregistrat un mare ecou), a făcut mare vîlvă cu o lucrare din 1978, *Traumzeit*, în care se ocupa în primul rînd de teoriile alternative ale unei antropologii post-structuraliste, făcînd loc numai în subsidiar analizei materialelor propriu-zise, într-o nestăpînită ironie la adresa tuturor curentelor de gîndire dominante în lumea științifică. Într-o carte din 1984, *Sedna oder die Liebe zum Leben*, care prezintă *Weltbild*-ul vînătorilor sălbatici cu o simpatie nedisimulată, Hans Peter Duerr își păstrează aproape intactă temeritatea punctelor de vedere, dar analizele sale au cîștigat mult în rigoare. Este foarte interesant că Ioan Petru Culianu (6:16-18) îi apropie foarte mult pe Eliade și Duerr, pentru a demonstra printr-un raționament bazat pe schema tranzitivității (A implică B, A implică C; rezultă că B implică C) afinitățile dintre Eliade și Feyerabend. Într-adevăr, e remarcabil că nimeni nu se îndoiește de apartenența lui Duerr la noua paradigmă antimetodologică (probată și de analizele sale, ca și de prietenia cu Feyerabend și numeroasele referințe la anarhistul metodolog), pe cînd Eliade mai este asociat de unii cercetători paradigmei revolute a evoluționismului, ca și cum între Frazer ori Max Müller ori Andrew Lang (pe de o parte) și Eliade (pe de alta) ar exista înrudiri frapante de concepție. Or, cum foarte convingător prezintă lucrurile Culianu, Duerr se apropie cu fiecare lucrare mai mult de concepțiile lui Eliade, oferind alternative între cele mai diferite *Weltbilder* pe care le descrie, dincolo de orice comparatism naiv ori provincialism european (iar Eliade, alături de Ananda Coomaraswamy, este cel mai important avocat al deprovincializării Lumii Vechi). În aceeași ordine de idei, trebuie notat că însuși Ioan Petru Culianu, cel mai important discipol al lui Eliade, a trecut cu elegantă naturalețe de la perspectiva eliadiană propriu-zisă, foarte prezentă în primele studii, la o înțelegere oarecum antimetodologică a istoriei religiilor, a istoriei ideilor în genere. Astfel, cartea sa *Eros et Magie à la Renaissance, 1484* (Flammarion, 1984) modifică spectaculos imaginea primită a Renașterii, dezvoltînd

Scanned with OKEN Scanner

memorabil – pe jumătate în linia lui Kuhn, pe jumătate în linia lui Feyerabend – postulatul incomensurabilității „cadrelor de gîndire". Dar, totodată, Culianu merge pe urmele cercetărilor din tinerețe ale lui Eliade (prost primite de P.P. Negulescu, acest mediocru interpret al Renașterii) asupra Renașterii italiene. Din nou, în opera valorosului cercetător care este Ioan Petru Culianu, Eliade și Feyerabend se întîlnesc, pentru a sprijini noua imagine a importantei *Weltbild* renascentiste, în care clișeele moștenite de la Burckhardt sînt părăsite fără excepții, iar Bruno, Marsilio Ficino și întreaga lume a magiei acelei epoci se înscriu într-o structură coerentă, prin nimic inferioară ca grad de complexitate și elaborare intelectuală paradigmei raționalist-pozitiviste încă dominante în lumea noastră.

Pentru a încheia această foarte sumară introducere nesistematică în unele aspecte ale epistemologiei lui Eliade, aș reaminti inspirata caracterizare a demersului eliadian făcut de P. McGinty într-un articol apărut în 1975 în *History of Religions* (nr. 3, pp. 207-27), „Three Models of Interpretation: Genealogy, Translation, Rearticulation". Autorul articolului, așa cum reiese încă din titlu, opune „genealogiei" și „traducerii" (în termeni accesibili occidentalului mediu) ideilor și credințelor religioase „exotice", „rearticularea" promovată de Eliade: „Quando uno scienzato considera la religione come un modo di agire autentico e comprensibile, senza mettere una necessaria distanza fra il comportamento religioso e il comportamento normale contemporaneo, egli adopta la rearticolazione"[12]. Lărgind sensul concepției „rearticulative" atribuite lui Eliade de McGinty (pe bună dreptate), regăsim, o dată cu pluralismul antimetodologic, eterna idee eliadiană a respectului pentru culturile „mici", „primitive", „exotice". În final, această deschidere tradițonală a hermeneuticii și incomensurabilitatea adusă în epistemologia lui Feyerabend, *via* Kuhn, de scepticism și relativism, se întîlnesc. *Coincidentia oppositorum.*

Scanned with OKEN Scanner

Note

[1] V. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Assisi, 1978, p. 6. Scrisoarea e datată 3 mai 1977, Chicago; o reproduc în traducerea italiană a destinatarului, pentru a evita o nouă traducere. V. versiunea românească în Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, trad. rom. de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1995.

[2] V., pentru detaliile dublului proces de cristalizare a epistemologiei ca disciplină autonomă, Jean Piaget, *Épistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, „Idées", 1972, pp. 101 sqq.

[3] V., între altele, Culianu, *op. cit.*, pp. 22-5 şi J.A. Saliba, *«Homo religiosus» in Mircea Eliade, An Anthropological Evaluation*, Leiden, 1976.

[4] Gînd ales ca epigraf al cărţii (*Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, 1980, trad. fr. Paris, 1981): „Dans mes travaux, j'ai essayé d'élaborer cette herméneutique; mais je l'ai illustrée de façon *pratique*, sur la base de documents. Il me reste maintenant, à moi ou à un autre, à systématiser cette herméneutique" (*Fragments d'un journal*, I, p. 556).

[5] Marino, *op. cit.*, p. 10.

[6] Ioan Petru Culianu, „Avers şi revers în istorie. Cîteva reflecţii cvasi-epistemologice despre opera lui Mircea Eliade". Citez după traducerea românească dactilografiată a articolului apărută în *R.I.T.L.*, nr. 2-3/1986, pp. 127-136.

[7] *Cf. Fragments d'un journal*, I, pp. 46, 105, 325; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 164.

[8] Charles H. Long, „Eulogy for Mircea Eliade", in *Criterion*, Chicago, Fall 1986, p. 4.

[9] Pentru „hermeneutica totală", v. 1:157 şi 4:IV, 5.

[10] Cf. David Hoy, „Jacques Derrida", in Quentin Skinner (editor), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge etc., 1985, pp. 50-1.

[11] Skinner, 10:11. Tot acolo, un bilanţ foarte bun al controversei Kuhn-Popper.

[12] Citez după 1:153, evitînd din nou dubla traducere.

Scanned with OKEN Scanner

Metoda și discursul

Note asupra utopiei narative

Suferind, asemeni confraților din domenii ilustre, de ambiția edificării unei *strenge Wissenschaft*, cercetătorii utopiei nu au putut evita – cum nu putuseră nici aceia – efectele „sindromului binar", ajungînd adesea de la alăturare la diviziune, iar de la diviziune la opoziție. Astfel, operele din imensul *Compendium Utopiarum* au fost împărțite de regulă în două categorii (purtînd etichete foarte diferite la autori diferiți): prima are ca paradigmă *Utopia* lui Morus, a doua se reclamă de la *Republica* lui Platon. În interesul paginilor ce urmează, se va face distincție între *utopia narativă* și *modelul raționalist utopic*. Utopia narativă este un tip-ideal weberian al genului literar utopic (format din mulțimea ficțiunilor despre societatea ideală avînd ca procedeu esențial descrierea, dar incluzînd personaje și conflict literar – chiar stereotip); modelul raționalist utopic e matricea proiectelor de legislație ideală (puse în pagină cu ajutorul expunerii ori al dialogului).

1. Contextul cartezian

Distincțiile și categoriile nu trebuie absolutizate. Ele au în primul rînd valoare euristică: există autori care subîmpart utopia narativă[1], există opere în care cele două tipuri-ideale delimitate mai sus fuzionează într-un inextricabil discurs hibrid – nu e prima dată cînd lucrările spiritului își afirmă ambiguitatea ireductibilă. Pentru un contemporan al lui Morus, *Utopia* era o paradigmă

Scanned with OKEN Scanner

platoniciană, scrisă eventual cu dorința de a completa o lacună bimilenară: la începutul dialogului *Timaios*, ne amintim, Socrate se arată nemulțumit de schema rațională din *Republica*, lăsîndu-ne să regretăm că din proiectul său de a completa marele dialog potrivit teoriei despre *mimesis* nu se cunosc decît fragmente. Mai norocoși au fost cîțiva autori mai modești, care ne-au lăsat exerciții utopice în ambele maniere: și narațiuni, și proiecte.

A examina metoda și discursul în acești ani de reevaluare a cartezianismului înseamnă în cazul de față și a putea asuma evacuarea reminiscențelor legate de legendarul titlu, *Discours de la méthode*. Fiindcă utopia afectează, sub ipocrizia ei funciară (autodesemnarea ca *ne-loc*[2]), o siguranță imperturbabilă – exact contrariul dubiului sistematic, marea moștenire carteziană. Utopia și incertitudinea (ori consecința acesteia, scepticismul) sînt incompatibile, deoarece îndoiala apare pe fondul unei căutări a certitudinii absolute[3]. Această căutare este o aventură potențial irațională: Descartes visa la înlocuirea tomismului prin sistemul său, o nouă filozofie oficială a Bisericii Catolice. Utopia suprimă căutarea, fiind, prin excelență, *găsirea* și prezentarea adevărului absolut. Prin refularea continuă a îndoielii, discursul utopic își definește cadrul de existență: între filozofie (care, o știm de la Mme du Deffand, urmează „la nature pied à pied, détruisant les systèmes, nous confirmant dans le doute") și literatură (de care o leagă tendința de a explica prin descriere) și sociologie (pe care tinde uneori să o suplinească).

Discursul utopic se instituie între toate aceste repere și cîmpuri, împrumutînd de la fiecare cîte ceva: de la filozofie, metoda ipotetico-deductivă; de la literatură, poncifele; de la sociologie, politologie și istorie, problematica. Vrînd să devină știință și atunci cînd rămîne literatură, utopia, printr-o paradoxală transformare, s-a impus treptat ca religie: laicizînd statul, glorificînd rațiunea și descriind societatea cu temei imanent, autoinstituită, discursul utopic intră sub zodia actelor de credință, ca orice discurs ce exorcizează îndoială. Ea nu a prevăzut „aucune place pour le doute, ce qui est la seule façon possible de s'imposer

Scanned with OKEN Scanner

comme religion", scrie Alexandru Ciorănescu, care adaugă că astfel utopia a ajuns a fi „le seul interlocuteur valable, sinon le seul substitut de la religion"[4]. Oricît ar aclama triumful rațiunii, utopia nu ține totuși de *cogito* (care, în tradiția carteziană, atîrnă de *dubito*), ci necesită un *credo*; de aceea, neclintita siguranță a utopistului – versiune secularizată a entuziasmului chiliast – nu privește doar categoria posibilului (verosimil sau nu), ci atinge extrema lui *credo quia absurdum*.

2. Există metode/metodă în Utopia?

Stimulați de frapanta sterotipie a utopiilor, numeroși autori au fost ispitiți să meargă și mai departe decît aceia care ne-au dat clasificări, tipologii, paradigme. Astfel, sub influența atît de puternicei obsesii lingvistice, s-a presupus existența unui algoritm, a unei matrice, a unei structuri generative (impactul modelului generativ-transformațional al lui Chomsky s-a repercutat și în utopologie). Existența unui *principiu al tuturor utopiilor* părea să decurgă inevitabil din interpretarea ficțiunilor despre lumea ideală ca reacție negatoare, oglindă inversatoare – iar abundența comentariilor asupra *topos*-ului *mundus inversus*, atît de familiar specialiștilor în literaturile vechi, a constituit o atracție suplimentară a acestui demers.

Cînd utopienii lui Morus fabrică din aur țucale, megapatagonezii lui Restif de la Bretonne vorbesc *à l'envers* și se încalță cu pălării, nimic nu-l poate opri pe cititor de la reducționism; ambiguitățile, polimorfismul și capriciile ironiei, jocul erudit (atestat copios în cercul amicilor umaniști ai autorului *Utopiei*), toate inconsecvențele specific literare sînt sacrificate de dragul unei formule simplissime, care capătă, prin confuzia dintre claritate și adevăr, valoare de axiomă. Privită în lumina unei singure trăsături – critica socială –, utopia este o afirmație care apare prin dublă negație: o negare a negativului[5]. Tot un fel de principiu unic crede a găsi o traducătoare și comentatoare franceză a *Noii Atlantide* (ediția de la Payot, 1983), care vorbește de o logică a excesului

Scanned with OKEN Scanner

pozitiv în utopia narativă: la Bensalem totul este întotdeauna *plus quelque chose* față de Europa.

Lărgind foarte mult sfera noțională a utopiei (fapt tipic, din moment ce aproape toate conceptele sfîrșesc prin a exploda), Auguste Comte vorbea de valoarea metodei utopice pentru cercetarea științifică; analog, E. Mach asimila metoda utopică unei experimentări mentale (*Erkentniss und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschungen*, 1905). André Lalande a mers pînă la a ține un curs universitar cu titlul *Les utopies et la méthode utopique* (1918), iar Raymond Ruyer, într-o carte foarte incitantă, *L'utopie et les utopies* (1950), a formulat definiția memorabilă a metodei utopice: „un exercice mental sur les possibles latéraux". Dacă descoperirile științifice nu sînt cel mai adesea decît confirmarea experimentală a unei utopii inițiale (4: 27), rezultă că s-ar putea susține existența unei metode utopice – o realitate abstractă, infuză în tot utopismul, fundament intelectual al acțiunii și ficțiunii utopice, o metodă al cărei rezultat ar fi utopia. Alexandru Ciorănescu distinge chiar *două* metode utopice, una științifică, alta literară: „Metoda științifică prospectează posibilitățile unei lumi conduse de legi, în timp ce metoda literară presupune posibilități paralele într-o lume care admite posibilitățile și chiar contradicția" (4:42). Din contrastul detaliat pe care îl conturează Ciorănescu (4:40-46), să reținem doar esența aprecierilor asupra metodei literare (cea științifică va rezulta prin simplă opoziție): metoda literară nu admite verificare *a posteriori*, conducînd simultan la adevăr și la proba acelui adevăr; postulează un principiu general, pentru a deduce din el aplicațiile particulare și trăsăturile individuale; nu cunoaște rateuri sau eșecuri, edificiul silogistic *existînd* pur și simplu; creează (metoda științifică descoperă); metoda ipotetico-deductivă e doar un punct de plecare, fiindcă silogismul poate fi abandonat în orice moment, pentru a se trece la cele mai netede afirmații (coerente sau nu); metoda utopiei literare este mai mult *une envie rentrée*. Atunci cînd metoda utopică se dovedește insuficientă, imaginația recurge și la alte mijloace, încă mai puțin aservite logicii, dintre care mai ușor

Scanned with OKEN Scanner

detectabile, ne asigură Ciorănescu, sînt *le contre-pied* (negarea de care vorbeam mai sus) și la *non-discrépance* (principiu al unanimității absolute și al uniformității rezultatelor). În concluzie, „metoda utopică, așa cum este ea folosită de utopia literară, nu are decît numele în comun cu metoda utopică utilizată în cercetarea științifică" (4:45). Nu altceva, în fond, se desprinde din paginile cărții lui H.J. Krysmanski, *Die utopische Methode* (Köln, 1963). Formulînd lapidar propriul meu punct de vedere, conchid că utopia nu e o *Denkmethode*, ci un *Denkspiel*; în această *fiction théorique* (utopia narativă), discursul triumfă asupra metodei. Oricît de riguros articulată și oricît de manifestă ar fi teza, univocitatea unei teorii nu va fi nicicînd imitată convingător de utopia narativă. Ea, literatură înainte de orice, va rămîne *opera aperta*.

Dacă subscriem dihotomiei lui Ciorănescu, trebuie să și observăm că ambele metode – atît cea literară, cît și cea științifică – stau sub semnul lui *als ob*, condiția inaugurală a ficțiunii[6]. Prin urmare, afinitatea dintre utopie și sociologie s-ar putea explica prin condiția amfibie a acesteia din urmă, care „nu a reușit să se debaraseze de literatură" (4: 45-46) și se află în echilibru instabil „între literatură și știință" – s-a vorbit chiar, cu bune argumente, de funcția utopiei ca *Ersatz* al sociologiei[7].

Căutîndu-se metoda, s-a ajuns, ne reamintim, să se vorbească despre o logică a utopiei (la noi, Mihai Șora a observat, în cadrul unui simpozion organizat în septembrie 1986 la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași, de o „logică circulară a utopiei"). Ciorănescu a stabilit că există un izomorfism între utopie și silogism, deoarece „articularea construcției logice e obținută prin *procedeul utopic, pe care l-am putea numi la fel de bine metodă ipotetico-deductivă*" (s.m.). „Ipoteza este faptul de bază: deducția este eșafodajul logic, care nu ține de realitate decît prin cea dintîi verigă a silogismului, iar metoda utopică este regula de calcul a acestui demers logic" (4:25). Fundamentul metodei utopice, revine Ciorănescu pe pagina următoare, este „extrapolarea de la real la fictiv". Istoria a înregistrat nenumărate situații în care silogismele (falacioase) cele mai seducătoare, care serveau de minune

Scanned with OKEN Scanner

ficțiunea, se dovedeau pernicioase în realitatea trăită[8]. Dar, de bună seamă, calitățile utopiei *literare* nu se stabilesc după rigoarea construcției silogistice. Ajunsă în literatură, metoda utopică va intra sub incidența regulilor literaturii.

3. Concepte și imagini. O problemă de congruență

Am văzut că, sub influența metodologiei lingvistice (Noam Chomsky, în special), unii cercetători au vrut să stabilească existența și elementele unei matrice conceptuale subiacente care, deși niciodată suficient de explicită, ar putea da structura generativă a acestor *rêveries philosophiques* care sînt utopiile narative. Într-un studiu fără merite deosebite, Jacqueline Lagree sintetizează rezultatele muncii a doi utopologi mai tineri, Michèle Le Doeuff și Pierre-François Moreau, aflați printre aceia care dau utopiilor narative o accepțiune mai restrictivă și, deci, mai operațională. Fără să discut criteriile și pertinența selecției, iată ce au reținut cei doi autori, în lucrări diferite[9]: Morus, *Utopia*; Guevara, *El reloj de principes*; Campanella, *Civitas Solis*; *Le Royaume d'Antangil*; Bacon, *Nova Atlantis*; Vairasse, *Histoire des Sévarambes*; Morelly, *Code de la nature*; Mercier, *L'An 2240*. Remarcăm că avem de-a face cu utopii narative din perioada așa-zicînd „clasică" a genului, secolele XVI-XVIII. Jacqueline Lagree caută exact „raportul dintre conceptualitatea și imaginarul propriu-zis filozofic"; cu alte cuvinte, care sînt caracterele specifice care permit gruparea anumitor opere din epoca clasică într-un gen unic, pe care Jacqueline Lagree îl desemnează drept „le récit ou la fable (*muthos*) utopique"[10]? Autoarea consideră că pe terenul utopiei narative legătura temelor politice și a imaginilor care le figurează nu e extrinsecă: „C'est un même noeud conceptuel qui déroule ses effets et dans l'ordre des concepts et dans sa transposition figurative" (10:530). Locul clasic prin care se ajunge la o asemenea deconcertantă afirmație e pasajul din *Poetica* (1460a26) în care Aristotel recomandă să se prefere, în teatru, „imposibilul verosimil posibilului incredibil". Or, cum utopistul nu caută *catharsis*-ul, ci

Scanned with OKEN Scanner

vrea „donner à penser derrière ce qu'il donne à voir", urmează că există în utopia narativă o congruență între imagine și concept, „même quand la fiction paraît invraisemblable" (10:532).

Dacă ar fi s-o credem pe Jacqueline Lagree, utopia narativă este cadrul privilegiat al congruenței dintre concepte și imagini, dintre teorie și ficțiune, dintre rațiune și imaginar, dintre metodă și discurs. Nu este însă așa. Istoria utopiei narative este tocmai antologia dezacordurilor dintre metodă și discurs, a victoriei imaginilor asupra conceptelor, a imaginarului asupra rațiunii; cînd metoda și discursul sînt perfect congruente, utopia narativă dispare, lăsînd loc tratatului, programului, manifestului. Sau, atunci cînd inspiră istoria, discursul utopic introdus sistematic subminează și suprimă limba naturală, concret-istorică, pentru a o înlocui, după inevitabile tranziții și crize (cuvintele noi, de la *noyade* la *septembriser* și *unperson*, acoperă o serie atroce de semnificați), cu *Newspeak*. Cînd metoda utopică își serbează victoria absolută, discursul utopic este deja mort. El nu fusese altceva decît glasul heterodoxiei; cînd aceasta devine imposibilă, narațiunea este inimaginabilă: ea nu poate opera doar cu prezentul continuu – are amintiri și așteptări.

Pentru a stabili cîtă legătură există între concepte și imagini, e bine să înțelegem că una și aceeași construcție silogistică poate „demonstra" teze riguros contrare (cf. 4:42). Acesta este propriul rațiunii: ea „mène à tout" (4:167), chiar fără condiția „d'en sortir" pusă literaturii de celebrul *dictum*. Doi utopiști – sau același utopist în momente diferite – ar putea obține rezultate opuse plecînd de la premise identice. De asemenea, grație însești literarității sale, utopia narativă face apel la numeroase elemente accesorii sau indiferente, care pot să nu aibă nimic – sau extrem de puțin – în comun cu ideea utopică și cu demersul raționamentului deductiv. Autorul unei utopii „*poate fi fantastic sau plauzibil, să se deplaseze în Australia sau în Patagonia, să aibă de-a face cu ființe inteligente sau cu brute*, fără ca aceasta să aibă un raport necesar cu teza sa" (4:175, s.m.). Același adevăr este afirmat sau negat, dar important e că el este *exprimat*. De aceea,

Scanned with OKEN Scanner

criticul „este obligat să facă în mod constant utopistului un proces de intenție" (4:175), pentru a descoperi semnificația reală a unor imagini și fraze, întotdeauna mai complexă și mai puțin tranșantă decît ar lăsa să se înțeleagă retorica și imageria manierizate ale utopiei narative. Lectura plurală este cu atît mai necesară cu cît utopia narativă modernă, înghițită de *science fiction*, își deplasează centrul de greutate dinspre filozofie înspre literatură[11].

4. „Dire ce que seul le roman peut dire"

Într-un splendid eseu care completează printr-o *ars poetica* pe măsură o operă romanescă prodigioasă[12], Milan Kundera evocă un moment tragic din istoria culturii europene: conferințele ținute de Husserl, la Viena și Praga, despre criza în care intrase umanitatea europeană născută o dată cu apariția filozofiei grecești. Ce este interesant pentru tema noastră într-un lamento în ultimă instanță atît de tipic, în clișeizata litanie despre *Der Untergang des Abendlandes*? Husserl spunea că rădăcinile crizei trebuiau căutate la Descartes și Galileo, în caracterul unilateral pe care ei îl imprimaseră științelor europene moderne. Acestea au redus lumea la dimensiunile unui simplu obiect de explorare tehnică și matematică, excluzînd din cîmpul lor de investigare lumea concretă a vieții, numită de Husserl *die Lebenswelt*[13]. Hiperspecializarea, fărîmițarea procesului de cunoaștere, au condus, în termenii lui Heidegger, la „uitarea Ființei" – iar autorul lui *Sein und Zeit* a încercat o „reamintire a Ființei", analizînd marile teme existențiale.

După Kundera, cultura europeană nu l-a așteptat pe Heidegger pentru a contracara trista rătăcire a filozofiei și a științelor. Începînd cu *Don Quijote*, o nouă artă, romanul, își asumă cercetarea a ceea ce disciplinele incriminate abandonaseră, astfel că *Sein und Zeit* fusese pregătită prin patru secole de interes pentru *Lebenswelt* (a spune că Cervantes prefigura întreaga teorie despre *Dasein* mi s-ar părea o enormitate; Kundera nu o spune, bineînțeles, dar o implică). Așadar, romanul nu ar fi altceva decît

Scanned with OKEN Scanner

„l'exploration de cet être oublié" (12:19). Privit astfel, romanul ne apare ca o modalitate salutară de a recupera integralitatea umanului și, în genere, a existenței, iar singura sa rațiune de a fi, în concepția lui Kundera (care îl reia pe Hermann Broch, dar se susține prin pagini din propriile sale romane, cum ar fi speculațiile din *L'insoutenable légèreté de l'être*), este de a descoperi ceea ce doar romanul poate descoperi și a spune ceea ce doar romanul poate spune. Dacă romanul „descoperă" sau nu, e o chestiune care nu își are locul aici deocamdată (afirmasem deja că utopia narativă *creează*, în vreme ce știința *descoperă*); să reținem formularea pe care Kundera o reia după Broch: „dire ce que seul le roman peut dire" (12:54). Cu ea în minte, ne vom apropia din nou de utopia narativă, acest „avatar du genre romanesque" (Raymond Trousson).

Adevărul statistic evident după care majoritatea utopiilor aparțin discursului romanesc necesită precizarea că utopia narativă – scriam asta și în introducerea la paginile de față – preia elemente structurale, tematice și metodologice caracteristice altor tipuri de discurs. O analiză rigidă a romanului utopic ar putea chiar sfîrși într-o *contradictio in adjecto*: dogmatismul imperativ al cetății radioase și relativitatea romanescă generează un cîmp tensional. Specificitatea utopiei narative favorizează colportarea ideologiilor și religiilor, pe care romanul nu le poate insera decît după un proces de traducere: „Omul dorește o lume în care binele și răul sînt net discernabile, căci în el există dorința, înnăscută și nestăpînită, de a judeca înainte de a înțelege" (12:21). Or, cum religiile și ideologiile sînt fondate pe această dorință, atît de profund și irepresibil umană, ele nu se pot concilia cu romanul decît dacă „traduc limbajul său de relativitate și ambiguitate în discursul lor apodictic și dogmatic" (12:22). Aprofundînd această observație pertinentă a lui Kundera, descoperim că și discursul romanesc, reciproc, traduce ideologiile și religiile în limbajul său. În cazul în care traducerea eșuează, romanul este în pericol de a-și pierde calitățile esențiale și de a dispărea, la limită, într-un discurs al siguranței agresive și neclintite într-un regim al monologului.

Scanned with OKEN Scanner

Utopia narativă este un caz extrem al raportului dintre ideologie și roman; sub presiunea univocității ideologice, structurile romanești își conservă cu dificultate ambiguitatea – prin jocuri de cuvinte, etimologii autonegatoare, digresiuni și complicații gratuite. De aceea, romanele utopice nu sînt decît foarte rar romane valoroase – și sînt astfel mai ales în măsura în care trădează rigorile speciei; de aici, stereotipia și senzația pronunțată de exercițiu retoric pe care o dă lectura lor. Frecvent, se poate spune – s-a spus și despre romane utopice mai izbutite – că artificiile romanești sînt supraadăugate, superflue; proiectul societății perfecte ar putea fi expus mai eficient într-o lucrare doctrinară, fie ea și de proporțiile unui pamflet.

Aceste păcate mortale ale romanului utopic sînt, privite din alt unghi, garanția existenței sale, șansa lui de a supraviețui: ambiguitatea romanescă atenuează șocul tezei sau o face insolită („deghizarea estetică" dibace a lanțului silogistic înșeală cenzura ortodoxă); micile reușite de ordin strict artistic forțează insidios adeziunea cititorului, corupîndu-i judecata, convingîndu-l sau exaltîndu-l (a se vedea utopiile experimentale cu punct de plecare în ficțiuni). În general, retorica romanului servește bine – ca vehicul și paravan – ideologia; circulația mare, în toate categoriile și păturile sociale, fac din roman un aliat excelent al campaniilor ideologice oficiale; pe de altă parte, ideologiile alternative (pe care, dacă aș folosi celebra dihotomie propusă de Karl Mannheim în clasica lucrare, *Ideologie und Utopie*, le-aș denumi de-a dreptul „utopii") încep nu o dată ca „nevinovate" invențiuni literare.

Am văzut că utopia poate fi definită ca „exercice mental sur les possibles latéraux". Mai mult decît atît: în epoca modernă, anexată de S.F. – „la fille cadette de l'utopie" (Alexandru Ciorănescu) –, utopia se contaminează cu elemente ale fantasticului și miraculosului, evoluînd către explorarea imposibilului. Raportul utopiei cu posibilul este mult mai complex decît va fi evocat în continuare – de pildă, nu se va spune aici nimic despre trecerea utopiei moderne dinspre posibilitate spre iluzie, cum nu se va spune nimic nici despre fascinația imposibilului, considerată de

Scanned with OKEN Scanner

Cioran motorul utopiei. Foarte sumar, va fi făcută o trimitere la problematica narațiunii istorice.

Istoricul are în general ambiția de a reconstitui, de a „resuscita" trecutul „așa cum a fost", *wie es eigentlich gewesen* – cu formula lui Ranke, atît de frecvent citată și atît de rar înțeleasă. El respectă logica faptelor, pe care se străduiește să le descopere și să le ordoneze, preocupat mai mult de veracitate decît de verosimil. Propria logică a autorului și imaginația sa trebuie supuse faptelor, „realității", chiar dacă acestea nu par să respecte o înlănțuire silogistică; în disperare de cauză, autorii cu prea mare venerație pentru logică (la care teoria precedă în mod flagrant istoria, pentru a evoca o apreciere a lui Henri-Irénée Marrou) elaborează *après coup* o schemă rațională a istoriei, din rațiuni și complexe politico-ideologice, teologice sau epistemologice[14]. În ceea ce îl privește pe utopist, el nu se poate bizui „decît pe rigoarea logicii sale" (4:25), cam în maniera în care avocatul, pornind în genere de la o ipoteză plauzibilă (și nu adevărată în mod necesar), edifică un sistem logic pentru a convinge prin coerență și pertinență. „Adevărul intern", structural, al sistemului, indiferent la adevărul absolut (admițînd că există sau este suplinit de o formă satisfăcătoare de adevăr), pretinde a se impune. În multe cazuri, reușește – destule sinteze istorice părtinitoare sau excesiv de personale fac îndelungată și chiar triumfală carieră publică.

Dar și romancierul tipic se conformează unor exigențe ale legilor deductive; el dispune însă de liberul său arbitru „și arta sa constă tocmai în a face logice și posibile toate entorsele făcute silogismului" (4:25). De asemenea, romanul nu examinează realitatea, ci existența, *die Lebenswelt*; iar „existența nu este ceea ce s-a întîmplat, existența este cîmpul posibilităților umane, tot ceea ce omul poate deveni, tot ceea ce este el în stare" (12:61). Ca unele romane – cele ale lui Kafka, de exemplu –, utopia narativă păstrează privilegiul de a investiga posibilități necunoscute și nerealizate ale lumii umane; acestea se întîmplă să transpară îndărătul lumii noastre reale și să pară a prefigura viitorul nostru. Așa capătă diferite utopii narative o dimensiune pe care ne-am

Scanned with OKEN Scanner

obișnuit s-o considerăm profetică. Așa i s-a întîmplat și lui Kafka (cf. 12:61-62). Utopia narativă, atunci cînd nu-și sabotează propriul statut literar, are acest mare merit: explorează o *Lebenswelt* posibilă/neactualizată/viitoare/laterală. Fiind literatură, ea poate fi și o modalitate de a explora întregul univers uman rămas în exteriorul preocupărilor științifice și filozofice.

Dacă particularitățile discursului utopiei narative sînt corect stabilite și interpretate, funcția ei metodologică poate fi luată în discuție.

Note

[1] V. Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, pp.77-78; David Bleich, *Utopia: The Psychology of a Cultural Fantasy*, Ann Arbor, Michigan, UMI Research Press, 1984, p. 22.

[2] V. Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului și utopia filozofiei", in *Dialog*, nr. 115-116, decembrie 1986, p. 13. Acum în Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filozofia*, București, Humanitas, 1993, pp. 97-105.

[3] E vorba de o căutare nerealistă, de fapt. O afinitate a cartezianismului cu utopia s-ar putea identifica pe terenul ontologiei. V. cartea mea, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, cap. „Scandalul ontologic". Pentru o interpretare a argumentului ontologic în versiunea lui Descartes care vine în sensul afirmațiilor mele, v. T.L.S. Sprigge, *Theories of Existence*, Penguin Books, 1984, mai ales pp. 26-29.

[4] Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 189.

[5] Pentru înțelegerea utopiei în sensul epistemologic, v. Lars Gustafsson, „Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht", in Wilhelm Vosskamp (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Suhrkamp, 1985, vol. I, pp. 280-292. Pentru negarea utopică (dacă nu se extinde aria analizei negării), v. Paul Tillich, *Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Schriftenreihe der deutschen Hochschule für Politik, Berlin, 1951 (p. 37: „Das Prinzip aller Utopien ist die *Negation des Negativen*...") și A. Neussüss, in A. Neussüss (Hrsg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied/Berlin, 1968 (p. 33: utopia este *die Negation der Negation*).

Scanned with OKEN Scanner

[6] În sensul dat sintagmei de Hans Vaihinger, în *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Berlin, 1911.

[7] V. Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen*, München, Viena, Carl Hanser Verlag, 1985. Lepenies pornește de la celebra și, în genere, prost înțeleasa teză a „celor două culturi" (lansată de C.P. Snow într-un articol din 1956, reluată într-o carte din 1959, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*), prin care cultura literaților s-ar opune culturii oamenilor de știință, cam în felul în care Răul se opune Binelui. Nu comentez aici stupida stigmatizare a culturii literare (potrivit lui C.P. Snow, literații ar fi antidemocratici și ar fi slujit *Weltbild*-ul care a dus la Auschwitz!), pe care a criticat-o atît de convingător F.R. Leavis. Cartea lui Lepenies, care își enunță teza în subtitlu („Sociologia între literatură și știință"), se ocupă de instituționalizarea sociologiei în Anglia, Germania și Franța, în raport cu literatura și istoria. V. recenzia mea din *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza"*, XXXIII, Filozofie, 2/1987, Iași, pp. 107-108.

[8] În legătură cu trecerea utopiei de pe hîrtie în istorie, s-a vorbit de *vidul metodologic al utopiei*: aceasta „suprimă fazele intermediare și nu analizează, sau analizează într-o manieră foarte insuficientă, procesul care conduce la situația utopică" (4:35). Cel mai prestigios și mai vehement adversar al importului metodei utopice în realitate este desigur Karl Popper. Cum nu pot fi date aici amănuntele poziției radicale popperiene, v. cărțile sale: *The Poverty of Historicism*, second edition corrected, 1961, reprinted 1979, pp. 64-76; *The Open Society and Its Enemies*, I, fifth edition (revised), 1972, reprinted 1984, pp. 157-168 (trad. rom. de Dragan Stoianovici, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, București, Humanitas, 1994); *Conjectures and Refutations*, fourth edition (revised), 1972, reprinted 1984, pp. 131 sq., 343 sq., 351, 355 sqq.). Edițiile engleze au apărut la Routledge and Kegan Paul.

[9] Michèle Le Doeuff, *L'Imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980 (cu M. Llasera); traducerea *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Payot, 1983 (cu comentariul „Voyage dans la pensée baroque"); „Utopies scolaires", în *Revue de métaphysique et de morale*, 2/aprilie-iunie 1983, Paris, Armand Colin; Pierre-François Moreau, *Le Récit utopique, droit naturel et roman de l'État*, Paris, P.U.F., 1982.

Scanned with OKEN Scanner

[10] Jacqueline Lagree, „Fabulation utopique et conceptualisation philosophique", in *Les Études philosophiques*, octombrie-decembrie 1984, Paris, P.U.F., p. 529 (studiul este la pp. 529-540).

[11] Pentru analiza discursului utopic sub toate aspectele sale (ceea ce depășește ambițiile acestui text), v. volumul colectiv *Le Discours utopique*, Paris, „10/18", 1978 (actele colocviului de la Cerisy-la-Salle ținut între 23 iulie și 1 august 1975, dirijat de Maurice de Gandillac și Catherine Piron). De asemeni, v. sistematicul studiu al lui P. Bange, „Le discours utopique", in *Cahiers d'études germaniques*, număr special, f.l., f.a. (*Actes du 13-e Congrès de l'Association de l'Enseignement supérieur*, Aix-en-Provence, 20-28 aprilie 1980), pp. 5-23. Marc Angenot, în studiul „Le paradigme absent. Éléments d'une sémiotique de la science-fiction" (*Poétique*, 33/1978, pp. 74-89), mergînd pe urmele confratelui său Darko Suvin, de la Universitatea McGill, emite notabila ipoteză că „discursul S.F.-ului nu se determină mai întîi la nivelul raportului dintre enunțuri și universul referențial, ci în raporturile, imanente discursului, dintre sintagmă și paradigmă". Articolul lui Marc Angenot este aplicabil, în linii mari, și discursului utopic.

[12] Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

[13] Ioan Petru Culianu a scris, pe o temă apropiată, o excelentă carte: *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984. O evoc aici pentru că avansează o teorie foarte interesantă despre nașterea științelor moderne. Culianu le compară pe acestea cu un mutant fără mari speranțe și șanse inițiale (el dă exemplul unei muște aptere care a rezistat pe o insulă bătută de vînturi tocmai datorită mutației care părea s-o condamne: dispariția aripilor; celelalte specii, înaripate, au dispărut complet din acel biotop), care izbutește să cîștige înfruntarea cu speciile dominante. Așa s-au impus și științele europene moderne, în dauna foartei popularei și sofisticatei magii, pe fondul marii cenzuri a imaginarului care a însoțit și urmat Reforma. V. ediția românească, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, trad. de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, București, Nemira, 1994. V. și recenzia mea, în *Anuarul Centrului de Stiințe Sociale*, Universitatea „Al.I. Cuza", Iași, 1987, pp. 365-368.

[14] O dezbatere a narațiunii istorice din perspectivă epistemologică ar încărca în mod inutil aceste modeste note asupra utopiei narative. A se vedea, pentru perspectiva europeană asupra chestiunii, lucrările recente ale lui Paul Ricoeur. Pentru punctul de vedere anglo-american, a se vedea lucrările autorilor din jurul revistei de la Wesleyan University,

Scanned with OKEN Scanner

History and Theory. O bună introducere este *Beiheft*-ul nr. 25 (1986) editat de F.R. Ankersmit: „Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate".

Scanned with OKEN Scanner

Timp și narațiune

Tendințe noi în teoria istoriei

Printre fenomenele cele mai interesante ale dezvoltării științelor în secolul nostru, alături de cristalizarea unei epistemologii ce tinde să înlocuiască ansamblul disciplinelor filozofice în rolul de metadiscurs, întîlnim proliferarea epistemologiilor parcelare. Aceste epistemologii sînt în mare măsură inseparabile de contextul disciplinei în care au apărut (ca ambiție profesională și condiție a cuceririi statutului de știință), dar pot avea marcate veleități de imperialism metodologic, pot folosi criza filozofiei pentru a se transforma în ideologie interdisciplinară. Spun „ideologie" și nu „epistemologie", fiindcă răspîndirea unor metodologii domeniale în mai multe zone ale cîmpului științific nu asigură neapărat satisfacerea unor necesități irepresibile, ci impune, în maniera ideologiilor, „necesități" artificiale. Pe de altă parte, colonizarea metodologică nu afectează serios aparatul conceptual al disciplinei-țintă, fiindcă avem de-a face cu export de discurs, nu de concepte. De cele mai multe ori, restructurarea epistemologică inițiată sub presiunea de tip ideologic a unei metodologii se limitează la „cosmetizarea" (Barthes) jargonului profesional și la crearea unui efect de dialog interdisciplinar prin simplă traducere intralingvistică. În rest, specialiștii domeniului colonizat rămîn la ale lor, mulțumindu-se cu note de subsol și scurte paragrafe care plutesc în atmosfera științifică a vremii, asigurînd, asemeni unor parole, omologarea de către grupurile de presiune aflate în centrele influente ale lumii academice.

Scanned with OKEN Scanner

Totuși, în vreme ce masa vrednică a specialiștilor își vede aproape netulburată de amănuntele tradiționale ale meseriei, o minoritate confruntată cu probleme-limită – aflate de regulă în zonele de contact ale unor demersuri clasice – dezvoltă, aproape în același timp cu noul limbaj științific, un set de noțiuni și teorii apte să răspundă întrebărilor din ce în ce mai insidioase pe care limbajul, singur, nu le poate reduce la ceva cunoscut. Desigur, orice decupaj este posibil în acest conglomerat de noțiuni și teorii; în consecință, mai ales în ultimele decenii, se constată un avans extraordinar al relativismelor, pluralismelor, relațiilor de nedeterminare, situațiilor indecidabile, antimetodologiilor. Din punctul de vedere al raționalismului dogmatic, asemenea tendințe sînt inacceptabile, deoarece dizolvă sistemele intrate de multă vreme în uz, amenință violent valorile împămîntenite ale științei. Alarma lumii savante este cu atît mai de înțeles cu cît astăzi nici una dintre reprezentările efortului de cunoaștere umană moștenite din secolul XIX nu mai are curs: mitul progresului linear a fost deconstruit cu argumente irefutabile; modelul evolutiv, chiar admițînd rupturi și crize, catastrofe, *coupures épistémologiques* (Bachelard), *scientific revolutions* (Thomas S. Kuhn), se dovedește imperfect; chiar imageria crizei, *Untergang*-ului, apocalipsei – atît de răspîndită în primele decenii ale secolului XX – se perimează sub ochii noștri. Ce propuneri sînt formulate de criticii modelelor moștenite din deceniile anterioare? Există într-adevăr răspunsuri care să merite un dezvăț rapid și – mai ales – atît de dureros?

Am început în termenii rarefiați ai epistemologiei numai pentru a schița, în prea puține cuvinte, contextul în care modestele mele considerații asupra timpului și narațiunii trebuie receptate. În continuare, prin reduceri succesive ale problematicii, voi trece de la ansamblul teoriei istoriei la ultimele ei evoluții, pentru a distinge apoi cîteva poziții esențiale asupra narațiunii și, în fine, a găsi justificarea unui titlu poate strident în relația dintre timp și structurile narative, așa cum a fost ea conceptualizată în ultimii cincisprezece ani.

Scanned with OKEN Scanner

Într-un articol consacrat noilor direcții în studiile istorice, cunoscutul teoretician de la Universitatea Bielefeld, Jörn Rüsen, pornea de la observația că istorismul a reușit să impună, în a doua jumătate a secolului trecut, ideea unei istorii „as a universal, unique and dynamic connection of temporal change, constituted by mental forces which work in human actions and interactions as intentions"[1]. Acest triumf al istorismului nu este, cred, numai al său, fiindcă întreaga istoriografie de după Reformă, prin erodarea dogmei creștine a unei istorii ca antologie pedagogică a semnelor divine, a pregătit – conservînd dogma existenței unui sens al istoriei (o dogmă gnostică, în fond) și dogma asociată a unei teleologii – substituirea lui Dumnezeu cu Rațiunea, Progresul, Omenirea, Poporul, Omul. Totuși, trebuie să admitem că imaginea istoriei ca lanț de evenimente într-un timp ordonat și dotat cu sens, conceptualizată prin categoria de *progres, evoluție, dezvoltare* (o categorie desemnată mereu de alte vocabule), a putut cunoaște o formă clasică, de un prestigiu încă sesizabil, prin istoriografia istoristă.

Urmîndu-l tot pe Jörn Rüsen, să reținem că istoriografia post-istoristă și-a lărgit enorm cîmpul de investigație (pentru a include viața anonimilor, factorii naturali, ciclurile de producție, mentalitățile etc.), ca urmare a interesului pentru condițiile structurale, pentru factorii ce determină activitățile umane. Pe această cale, istoria s-a putut integra mai bine în ansamblul științelor sociale (aflat în expansiune și reformă) – o integrare aducătoare de noi trăsături constitutive: conținut teoretic sporit, rigoare (sau ambiția ei), cult al raționalității și metodei, rafinarea discursului argumentativ în detrimentul formei de narațiune evocatoare (1:343-344). Noile direcții, oricît de numeroase și diverse ar fi, pot fi grupate în patru mari clase: 1) cele care tind să refuze abordarea teoretică a experienței istorice (sub motiv că astfel se pierde contactul cu lumea vie), îndepărtîndu-se de macro-istorie în direcția micro-istoriei; 2) cele care se îndepărtează de metodele analitice stricte, deplasîndu-se către metodele hermeneutice; 3) cele care tind să renunțe la stilul istoriografic argumentativ (adesea

Scanned with OKEN Scanner

numit „non-narativ"), căutînd prezentări mai persuasive și mai expresive (adesea numite „narative"); 4) cele ce se distanțează de explicarea muncii istoricului ca procedură științifică și optează pentru înțelegerea istoriografiei ca artefact lingvistic (poezie, la limită).

Detalierea acestor tipuri-ideale (1:344-351) nu ne poate reține acum. Ceea ce se cuvine însă a nota este o tendință generală a stilurilor și metodelor istoriografice de a reflecta impactul post-modernismului, acest *Zeitgeist* controversat și nesatisfăcător teoretizat căruia îi sîntem cu toții debitori. Dintre elementele ce fuzionează în paradigma post-modernistă (dacă nu ar fi mai bine să înlocuim conceptul de „paradigmă", prea limitativ chiar în versiunea dată lui de Imre Lakatos, cu mai cuprinzătorul concept de *Weltbild*, propus de antropologia influențată de Paul K. Feyerabend[2]), reconsiderarea tradițiilor narative are cel mai spectaculos impact asupra teoriei recente a istoriei.

Unul dintre manifestele noului interes pentru narațiune este articolul lui Lawrence Stone intitulat limpede „The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History" (1979)[3]. Cam atunci, pe la finele deceniului opt, putem situa radicalizarea unei tendințe de a reconceptualiza narativitatea istorică, influențată de metodologia filologică europeană (în primul rînd franceză). Tendința amintită fusese deja ilustrată în Statele Unite de o carte foarte viu disputată a lui Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973), în care sistemele istoriografice ale unor Michelet, Ranke ori Burckhardt erau explicate printr-un recurs la intuițiile lor originare, recuperate de autor în urma unei analize naratologice. Prin apariția ulterioară a unor noi lucrări, între care cele trei volume ale sintezei lui Paul Ricoeur, *Temps et récit* (1983-1985)[4], problematica narațiunii a ajuns în centrul disputelor între teoreticienii istoriei, a dus la profilarea aproape completă a deja prestigioasei reviste de la Wesleyan University, *History and Theory*, în organ de presă al narativiștilor, a început să afecteze teoria istoriei din Europa – astfel, printre corifeii narativității se numără, alături Jörn Rüsen,

Scanned with OKEN Scanner

deja amintit, F.R. Ankersmit, de la Universitatea din Groningen, și Jerzy Topolski, de la Universitatea din Poznan[5].

Dar a spune că istoria povestește, că istoricul este narator, nu e oare un fel de a relansa, cu mofturi de inovație, un truism? Ce este nou în vechea problemă a narativității?

Mai întîi, să reproducem două definiții dintre cele mai noi ale narațiunii, datorate unor teoreticieni ai istoriei. Jörn Rüsen scria, într-un volum colectiv[6], că narațiunea este un act semantic fundamental și general prin care experiențele în timp sînt puse în legătură cu nevoile de orientare specifice prezentului și, prin aceasta, capătă sens. Un alt autor german important, Jürgen Kocka (de la Universitatea din Bielefeld), înțelege prin narațiune o formă de prezentare în care seriile temporale de evenimente ce pot fi descrise și de acțiuni ce pot fi înțelese sînt centrale, în vreme ce analiza structurilor și proceselor este secundară[7]. Definiția lui Rüsen este foarte largă, făcînd din orice prezentare istorică o narațiune, fiindcă orice scriere istoriografică se ocupă de schimbările realității umane în timp. Pentru ca toată discuția relansării narațiunii să aibă sens, definiția mai restrictivă, de tip Kocka, este mult mai nimerită, deoarece face posibilă opoziția euristică între *istoria narativă* și *istoria structurală/teoretică*. Vom opera deci cu aceste tipuri-ideale.

În urmă cu puține decenii, istoria narativă părea, cel puțin în forma tradiționalei *histoire événementielle*, amenințată – dacă nu de-a dreptul ucisă – de istoria structurală/analitică. Ceea ce se întîmplă acum nu e atît o relansare cantitativă a narațiunii (statistic, ea rămăsese dominantă și în vîrful de autoritate a istoriografiei structurale), ci o recuperare a narațiunii ca modalitate istoriografică prestigioasă, însoțită de accentul post-modernist pus pe calitatea de *scriitor* a istoricului, de producător de texte literare, oricît de specifice ar fi ele[8]. Acest prestigiu nou, preponderent literar, este poate cea mai neașteptată confirmare a teoriilor lui Hayden White și Paul Ricoeur, dar el nu poate fi despărțit de interesul general al publicului pentru *fabula*. Nu voi intra în detaliile socio-psihologice ale cererii publice de narațiuni, limitîndu-mă la

Scanned with OKEN Scanner

constatarea tirajelor enorme ale unor cărți de istorie narativă (doar două exemple: Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Harvard University Press, 1983; Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500*, Einaudi, 1976), și la constatarea succesului de public și de critică al romanelor (nu obligatoriu istorice) prin care metaficțiunea post-modernistă se manifestă ca structură narativă clasică (exemplul cel mai cunoscut: Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Milano, 1980).

Dincolo de orice *plaisir du texte*, putem căuta explicații plauzibile ale „redescoperirii" narațiunii în două conjuncturi epistemologice: 1) prevalența epistemologiei literar-lingvistice în ansamblul științelor sociale contemporane; 2) funcția cognitivă specifică a narațiunii. Dacă punem astfel problema, depășim discuțiile sterile pe marginea eternității narațiunii, nu pierdem din vedere faptul că operăm cu tipuri-ideale (nu există istorii narative în formă pură, după cum nu există nici istorie analitică sută la sută), scoatem istoria de pe terenul naratologiei propriu-zise și facem dreptate unor particularități ireductibile ale istoriografiei.

Prima conjunctură epistemologică menționată nu necesită, cred, prea multe comentarii. A devenit curentă constatarea situației disciplinelor literar-lingvistice în ansamblul științelor socio-umane: vreme de mai multe decenii, lingvistica (fonologia în primul rînd) furnizează tuturor disciplinelor cuprinse sub eticheta de *humaniora* o metodologie care le face să-și depășească vechile complexe de inferioritate în raport cu științele naturii. Știm de la Foucault că, de la începutul secolului XIX, umaniștii au fost sub imperiul a trei *regiuni epistemologice* (sintagma îi aparține): biologia, economia, filologia. Foucault nici nu le considera pe acestea discipline științifice (precum psihologia, sociologia, istoria culturii, ideilor, științei), ci, cum am spus, regiuni epistemologice, zone din care au provenit, succesiv, modelele de largă răspîndire în *humaniora*. Astfel, gramatica generală moștenită de la clasicism și rafinată de *Aufklärung* pînă la dizolvare s-a transformat treptat (prin abandonul concepției legăturii post-babelice dintre cuvinte și lucruri) într-o filologie istorică în care limbajul însuși e o formă

Scanned with OKEN Scanner

istorică. Prin urmare, o profundă istoricitate penetrează în natura lucrurilor, iar principiul inteligibilității lor trebuie căutat în transformările lor, nu în esențe imuabile. Modelul filologic *stricto sensu* (care postulează existența unor sensuri ascunse ce trebuie descoperite și interpretate), cu rădăcini antice și o spectaculoasă evoluție în hermeneutica postrenascentistă, se completează cu un model lingvistic (care consideră că există sisteme semnificante, le identifică structura și le clarifică)[9]. E inutil să insist că aceste curente metodologice consună perfect cu impresionanta moștenire a hermeneuticii, cu situația culturii europene de *cultură a Cărții* (Henry Corbin) – o cultură în care însăși știința s-a născut ca exegeză a unui text. Pe de altă parte, dacă ținem seama că istoriografia modernă continuă istoriografia creștină, vom înțelege și afinitățile genetice pe care metodologia filologică le are cu istoriografia – confluențele dintre, de pildă, literatura comparată și istoria mentalităților sînt doar una dintre marile zone de dialog între cele două domenii[10].

Să ne oprim acum la cea de-a doua conjunctură epistemologică răspunzătoare – cel puțin în parte – pentru „redescoperirea" narațiunii: particularitățile cognitive ale acesteia. Nu e vorba de o simplă premisă întîmplătoare, ci de o evoluție simptomatică în teoria contemporană a cunoașterii, prin care prestigiul modalităților narative (li se recunoaște din nou dreptul la existență în cadrul științei!) ca vehicul și instrument de cunoaștere este restabilit. Miturile, tradițiile orale, textele sacre, toate formele tradiționale de fixare a cunoașterii în structuri narative sînt în atenția noilor epistemologi, savanți care au realizat cîtă obtuzitate pernicioasă ne-a trebuit pentru a crede că numai metoda, numai sistemul (pe scurt: numai modalitățile științifice post-carteziene) sînt valabile în procesul cunoașterii. E o reconsiderare istorică, grea de consecințe, ce deschide calea necesarei sinteze între metodologia dogmatică și reducționistă a cartezianismului și preceptele cunoașterii tradiționale[11].

În lumina acestor considerații, conceptul de narațiune istorică/istorie narativă se lărgește foarte mult, depășind sfera reprezen-

Scanned with OKEN Scanner

tării și atingînd sferele cognitivă și teoretică; prin urmare, nu vom mai rămîne prizonierii distincției formale *istorie narativă* vs. *istorie structurală* (foarte problematică, atît din punct de vedere logic, cît și din punct de vedere istoric[12]); totuși, nici nu vom aboli complet această distincție între tipuri-ideale, pentru a ne preocupa de diferențele dintre stiluri narative – lăsăm asta în sarcina poeticienilor. Ceea ce interesează în continuare este tot specificitatea cognitivă a narațiunii. A narațiunii în genere.

Problema nu a rămas exterioară demersului unor autori de narațiuni, fiind abordată chiar de autorii de ficțiune: Milan Kundera și-a făcut chiar un obicei din relevarea modificării epistemologice produse în narațiunea europeană prin apariția discursului romanesc. El observă o cezură în narațiunea europeană, marcată de *Don Quijote*, acest prototip al romanului prin care s-a trecut în etapa unei originale instrumentalizări a narațiunii: romanul spune ceea ce doar romanul poate să spună[13]. Avem de-a face cu o sistematizare a unei concepții mai vechi asupra romanului, datorată lui Hermann Broch (Kundera însuși, urmînd *Mitteleuropa* sa ideală, recunoaște prioritatea scriitorului austriac).

Din punct de vedere lingvistic, materialul care intră în compunerea unui roman istoric nu diferă de acela folosit la scrierea unei cărți de istorie[14]. Totuși, distincția de bun-simț dintre istoriografie și ficțiune rămîne utilă, ba chiar necesară, în ciuda tendinței etimologice spre ambiguizarea terminologiei. Louis Mink, unul dintre precursorii americani ai folosirii metodologiei lingvistico-literare în teoria istoriei, readuce în atenție faimosul criteriu enunțat de Coleridge, *the willing suspension of disbelief*. Într-adevăr, dacă suspendarea voită a neîncrederii este o convenție naturală a receptării ficțiunii (unde, o știm încă de la Aristotel, nici verosimilul nu e un criteriu foarte pertinent), aceeași renunțare la criteriile de adevăr (eventual urmată de înlocuirea lor cu efecte de adevăr, efecte de real, de un proces de verosimilizare a narațiunii) este absurdă în cazul istoriografiei. Fără idealul adevărului (oricît de iluzorie ar fi atingerea lui), ficțiunea și istoriografia se confundă iar, ca la origini, cu mitul[15]. Așadar, tocmai studiul diferențelor

Scanned with OKEN Scanner

cognitive dintre istorie și ficțiune va aduce, mai lesne decît studiul formal al structurilor și funcțiilor narative, dezlegarea unei confuzii străvechi. Jürgen Kocka era conștient de complexitatea relației cunoaștere-reprezentare cînd adăuga definiției narațiunii pe care am evocat-o mai sus observația că atunci cînd narațiunea e definită ca formă de (re)prezentare nu trebuie să uităm că prezentarea influențează indirect și procesul cercetării. Aceeași opinie e susținută și de Arthur C. Danto în cartea sa din 1968, *Analytical Philosophy of History*, la fel gîndește – judecînd după o lucrare din același an, *Explanation by Description. An Essay on Historical Methodology* – un alt important teoretician, F.D. Newman.

Cum ne-am putea izbăvi de obsesia narațiunii? Cu siguranță, problematica narativității va mai fi obiect de dispute printre teoreticienii istoriei încă multă vreme. După ce șocul noutății – încă sesizabil în multe culturi – va fi amortizat, după ce fascinația descrierii textelor istoriografice cu ajutorul terminologiei naratologice va fi lăsat loc rutinei (naratologia propriu-zisă, ca studiu tehnic al structurilor, pare condamnată la desuetudine, asemeni tuturor structuralismelor), s-ar putea ca numai analiza epistemologică a narativității să mai prezinte interes pentru istoricii înșiși. Oricum, perspectiva unei metodologii integratoare, sintetice, ca în toate domeniile cunoașterii, se întrevede. Pînă atunci, o sugestie a lui Ragnar Björk (de la Universitatea din Uppsala) pare să ofere o ieșire din criza actuală a polemicilor despre narațiune: în locul unui lanț de afirmații legate cauzal (cum cere Morton White), în locul unui subiect central omniprezent, purtător al poverii coerenței și continuității (eventual în forma unei teme specifice, cum propune Frederick J. Teggart), ar trebui să căutăm un *efect narativ în mintea cititorului*. Am putea concepe deci o schemă narativă oscilantă, o *narațiune epistemică* (Ragnar Björk) aptă de a include într-o structură narativă laxă și evenimente, și date izolate, și structuri[16]. Nici nu e atît de ciudat, acest efect de narațiune: narațiunile non-cronologice (la limită, dialogurile politice, tratatele etc.) se bazează tocmai pe nevoia naturală (sau doar culturală?) de coerență și unitate, pe timpul subiectiv al lecturii – din

Scanned with OKEN Scanner

aceste necesități se naște, fie și numai în mintea cititorului, ca *efect*, narațiunea.

Dacă revenim puțin la relevanța cognitivă a narațiunii, operația mentală a narării ne apare și ca o procedură prin care conștiința umană atribuie un sens experienței timpului. Intrăm astfel în ultima parte a acestei introduceri selective în problematica timpului și narațiunii, în care referința principală este marea lucrare a lui Paul Ricoeur deja citată, *Temps et récit*[17].

Cu Paul Ricoeur, reflecția asupra timpului și narațiunii își atinge nivelul maxim de elaborare intelectuală. Una dintre premisele hermeneutului este înțelegerea narațiunii (fictive sau istorice) ca replică la adresa unor aporii ale filozofiei, și anume aporiile temporalității. Din moment ce considerăm povestirea *(récit)* ca *gardien du temps* (în măsura în care nu ar putea exista un timp gîndit decît dacă e povestit – una dintre tezele radicale ale lui Ricoeur, v. III:349), teoreticianul are de lucrat cu toți cei trei termeni ai „conversației triunghiulare": 1) speculația filozofică asupra timpului; 2) ficțiunea; 3) istoriografia. Altminteri, teza narațiunii ca ripostă în raport cu caracterul aporetic al speculației asupra timpului (III:17) își pierde înțelesul. Care sînt aporiile în chestiune? Mai întîi, opoziția dintre timpul cosmic și cel psihologic. Apoi, dificultatea de a gîndi „singularul colectiv", „unicitatea timpului", de a recunoaște ceea ce Ricoeur, cu un ecou din Heidegger, numește „la dissociation des trois ek-stases du temps" (viitor, trecut, prezent). În fine, caracterul mitic al timpului, ireprezentabilitatea sa.

Conștiința acestor aporii se formează la omul modern sub semnul crizei spirituale pe care o traversează. E o criză fără sfîrșit, o amînare tragică a unei scadențe știute. Este acea *Krisis* de care vorbea Husserl, cu deosebirea că Ricoeur nu pune, asemeni fenomenologului, accent pe o anumită eclipsă a Rațiunii (Horkheimer), ci urmărește implicațiile unei *eclipse a Povestirii*, o dispariție neprevăzută ce traduce eșecul modelului apocaliptic[18]. Linearitatea plină de sens a Bibliei – Narațiunea exemplară –, în care Geneza implica Sfîrșitul, este abolită de narațiunea modernă, în

Scanned with OKEN Scanner

urma unui proces lent și ineluctabil prin care *iminența* Sfîrșitului se transformă în *imanență* – ca să reluăm distincția lui Frank Kermode[19]. Soarta tragică a cititorului narațiunii este pecetluită: dacă iminența sfîrșitului provoca o angoasă contrabalansată de siguranța finitudinii și posibilitatea izbăvirii, sfîrșitul imanent, perpetuu amînat dar perpetuu prezent ca factor paradoxal al structurii narațiunii moderne, e un supliciu fără ieșire. În *King Lear*, sfîrșitul se amînă mereu: „Au-delà du pire, il y a pire encore; et la fin elle-même n'est qu'une image de l'horreur de la Crise; *King Lear* est ainsi la tragédie du sempiternel dans l'ordre du malheur" (II:41).

Oare această lume a crizei fără sfîrșit nu exclude narațiunea, începînd chiar cu naratorul, așa cum credea Walter Benjamin în *Der Erzähler?* Nu cumva arta de a povesti moare sub ochii noștri? Nu cumva însuși romanul e pe cale de a muri ca narațiune? (cf. II:48). Ricoeur răspunde optimist acestor întrebări, luînd în calcul cererea de concordanță care structurează și astăzi așteptarea cititorilor, crezînd în apariția unor noi forme narative; prin urmare, după hermeneutul francez, funcția narativă, oricît s-ar metamorfoza, nu poate muri: „Car nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter" (ibid.).*

Optimismul lui Ricoeur – lucru surprinzător – nu derivă din convingerea că realitatea însăși ar avea formă narativă (mulți teoreticieni cred asta), ci din înțelegerea abilității umane indestructibile de a narativiza elementele esențiale „pre-narative" ale „lumii reale". Pe acest considerent, Ricoeur construiește o fenomenologie a intrigii narative *(intrigue, plot)* ca esență a existenței umane, pornind de la analiza unui element comun istoriei și romanului: capacitatea de a configura eterogenitatea într-o formă unificată. Cheia genezei acestor forme unificate este tocmai esența narativă a timpului uman.

De tratarea narativă a timpului se leagă, mergînd mai în profunzime, geneza semnificației, prezentată în *Temps et récit* sub forma unei triple relații mimetice: *mimesis I:* prefigurare; *mimesis*

Scanned with OKEN Scanner

II: configurare; *mimesis III:* refigurare, în care configurarea are rolul de mediator. Aici distingem ecoul teoriilor lecturii din zona esteticii receptării (în primul rînd, influențele vin de la Hans Robert Jauss și Wolfgang Iser – acesta din urmă important prin cartea sa de mare succes, *Der Akt der Lesens*): cititorul și actul lecturii asigură unitatea parcursului între cele trei tipuri de *mimesis*. Pentru Ricoeur, plasarea în perspectivă a dinamicii punerii în intrigă (*mise en intrigue, emplotment;* în acești termeni, *intrigue* și *plot* sînt sinonime cu *mythos* – ușurez astfel raportarea la *Poetica* lui Aristotel) este rezolvarea problemei raportului dintre timp și povestire (I:87).

Autorul nu escamotează chestiunea inițială a medierii între *timp* și *narațiune* prin introducerea înlănțuirii celor trei stadii mimetice, ci, așa cum el însuși ne previne *(ibid.)*, folosește clarificarea triplei *mimesis* pentru a explica medierea sus-amintită. Să recurgem în continuare chiar la cuvintele lui Paul Ricoeur, care sintetizează cel mai bine miza lucrării *Temps et récit:* „L'argument du livre consiste à construire la médiation entre temps et récit en démontrant le rôle médiateur de la mise en intrigue. Je me propose de les désimpliquer de l'acte de la configuration textuelle et de montrer le rôle médiateur de ce temps de la mise en intrigue entre les aspects temporels préfigurés dans le champ pratique et la refiguration de notre expérience temporelle par ce champ construit. *Nous suivons donc le destin d'un temps préfiguré à un temps refiguré par la méditation d'un temps configuré*" *(ibid.*, s.m.).

Una dintre cele mai șocante consecințe ale argumentului cărții amintite este deplasarea – mai exact: răsturnarea – vechii discuții a narațiunii dintr-un registru semiotic (secvențele epistemologice consacrate configurării – *mimesis II* – puneau accent pe „sens", pe logica internă a operei) într-un registru ontologic (prin *mimesis III*, refigurarea, relansarea acțiunii prin povestire, reflectăm asupra „realului"). Cu alte cuvinte, nu mai interesează cum se înscrie timpul în povestire, ci cum se inserează povestirea în timp[20]. Sub acest unghi, timpul istoric este un *timp terț* („le tiers temps" e preferabil, pentru sfera sa conotativă), un timp care

Scanned with OKEN Scanner

mediază între timpul trăit și timpul cosmic (III:147). Pe de altă parte, istoria filozofiei este împărțită între o reprezentare cosmologică, fizică (insistînd asupra momentului ca măsură a timpului) și o reprezentare intuitivă, psihologică, idealistă (care sfîrșește cu meditația fenomenologică asupra timpului); analiza făcută de autor în continuare stabilește trei elocvente opoziții succesive: Augustin *vs.* Aristotel, Husserl *vs.* Kant, Heidegger *vs.* simțul comun.

Am urmărit împreună, fără intenția de a reduce în puține cuvinte bogăția formidabilă a cercetării relației dintre timp și narațiune, maniera în care cîțiva teoreticieni ai istoriei, filozofi și epistemologi încearcă să depășească impasul evident al reflecției asupra istoriografiei. Deocamdată, zisul impas se manifestă ca o proliferare alexandrină a articolelor, studiilor, volumelor colective și monografiilor de teoria istoriei, aflate – unele, fără premeditare – în căutarea nivelului fundamental pe care teoria întîlnește realitatea. Discursul partizan al cîtorva autori se încrucișează cu sintezele altora, marginaliile teoretice ale unor proiecte pragmatice se întîlnesc cu impunătoare sisteme conceptuale aflate în căutarea vieții. Din toată pletora de asemenea texte – pentru unii, doar un lux inutil și o șaradă decadentă –, sînt sigur, deceniile viitoare își vor constitui un discurs nou, integrator. Acest discurs al viitorului e singurul în măsură să readucă în centrul cunoașterii umane experiențele fragmentare și gîndurile răzlețe, cazurile-limită, excepțiile, bizareriile.

Mi se pare neîndoielnică gravitatea acestei mize teoretice. Dacă sinteza spre care tind ele eșuează, toate mărunțele noastre achiziții parcelare sînt amenințate de marasmul non-sensului.

Note

[1] Jörn Rüsen, „New Directions in Historical Studies", in *Storia della storiografia*, 1986, 10, p. 341. Întreg numărul conține, sub genericul „Narrative History and Structural History. Past, Present, Perspectives" (194 pagini), comunicări și intervenții din cadrul celui de-al 16-lea Congres Internațional de Științe Istorice, Stuttgart, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

[2] V. în special Hans Peter Duerr, *Traumzeit. Ueber die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt am Main, 1978; *idem*, *Sedna oder Die Liebe zum Leben*, Frankfurt, 1985. Despre teoriile culturii avansate de Duerr, v. Ioan P. Culianu, „Civilization as a product of wilderness", în *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 40, 4, pp. 305-311.

[3] Apărut inițial în *Past and Present*, 85, 1979, pp. 3-24. Acum în volumul său *The Past and the Present*, London, 1981, pp. 74-96.

[4] Vol. I, 1983; vol. II, *La configuration du temps dans le récit et la fiction*, 1984; vol. III, *Le temps raconté*, 1985. Volumele traducerii americane au început să apară în 1984, la Chicago, exercitînd o considerabilă influență asupra teoriei americane a istoriei.

[5] Pentru amănunte asupra programului publicației *History and Theory*, v. recenzia unui supliment al ei, publicată de mine în AIIAI, XXV/1, 1988, pp. 569-571. Un recent *Festschrift* omagiază și analizează contribuția lui Jerzy Topolski la teoria istoriei (și la istoriografie, în general): *Miedzy historia a teoria. Refleksje nad problematyka dziejów i wiedzy historycznej*, Praca zbiorowa pod redakcja Mariana Drozdowskiego, Warszawa-Poznan, 1988.

[6] V. Jörn Rüsen, „Geschichtsdidaktische Konsequenzen aus einer erzähltheoretischen Historik", în Siegfried Quandt, Hans Süssmuth (Hrsg.), *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*, Göttingen, 1982, p. 135.

[7] V. Jürgen Kocka, „Theory Orientation and the New Quest for Narrative. Some Trends and Debates în West Germany", în *Storia della storiografia*, nr. cit., p. 170.

[8] Cf. Wolfgang J. Mommsen, „Foreword", în *Storia della storiografia*, nr. cit., pp. 1-2.

[9] Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966: *idem*, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969. Despre relația istoriografiei recente (istoria mentalităților, mai ales) cu metodologia filologică, v. Lawrence D. Walker, „Wanderer in Philology's Epistemological Region", *Storia della storiografia*, 1987, 12, pp. 3-16. Pentru raporturile lui Foucault cu teoria istoriei, v. Paul Veyne, „Foucault révolutionne l'histoire", în volumul acestuia, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1978.

[10] V. Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, 1982.

Scanned with OKEN Scanner

[11] V., pentru o sintetică argumentare a – să le spunem cu gîndul la cartezianismul dominant – „formelor alternative de cunoaștere", Paul K. Feyerabend, „Knowledge and the Role of Theories", în *Philosophy of the Social Sciences/Philosophie des sciences sociales*, 18/1988, pp. 157-178 (textul a apărut și în volumul lui Feyerabend *Farewell to Reason*, London, 1987). Reabilitarea formelor alternative de cunoaștere este încă și mai radicală, mergînd în sensul unei extensii a familiei purtătorilor și producătorilor de cunoaștere ce amintește „ecumenismul epistemologic" al informaticii – v. M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, New York, 1966. Lărgirea noțiunii de cunoaștere ține seamă de adevărul că numai o fracțiune a cunoașterii poate fi articulată lingvistic; restul e *cunoaștere tacită*.

[12] V. Jörn Rüsen, „Narrative und Strukturgeschichte im Historismus", în *Storia della storiografia*, 10/1986, pp. 145-151.

[13] Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, 1986. Cf. Sorin Antohi, „Metoda și discursul. Note asupra utopiei narative", *supra*.

[14] V. Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968, p. 63.

[15] Louis Mink, „Narrative Form as a Cognitive Instrument", în H. Canary and Henry Kozicki, *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison, 1978, pp. 148-149. Cf. *idem*, „History and Fiction as Modes of Comprehension", în *New Literary History*, 1/1970; Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, 1987. Filozofii analitici au absolutizat uneori specificitatea metodologică a științei istorice, mergînd (nu fără complexe pozitiviste) pînă la negarea particularității de discurs a textului istoriografic – cf. afirmația lui L.J. Goldstein din cartea sa *Historical Knowing* (p. XIX): „History is a way of knowing, not a mode of discourse".

[16] V. Ragnar Björk, „How to Narrate a Structure or How to Structure a Narrative", în *Storia della storiografia*, 10/1986, pp. 182-194.

[17] În continuare, trimiterile la volumele lucrării *Temps et récit* (ediția pariziană amintită) se fac direct în text, punînd între paranteze cifra romană a volumului și pagina.

[18] V. Olivier Mongin, „Face à l'éclipse du Récit", apărută inițial în *Esprit*, août-septembre/1986, acum în volumul colectiv *Traversées du XXe siècle*, Paris, 1988, pp. 225-243.

Scanned with OKEN Scanner

[19] Cf. Frank Kermode, *The Sense of an Ending*, London-Oxford-New York, 1966. Kermode se ocupă în această carte de tragedia elisabetană.

[20] V. Olivier Mongin, *loc. cit.*, pp. 232-233.

Scanned with OKEN Scanner

Alexander von Humboldt: o retrospectivă epistemologică

Sacrificînd tendinței centrale a timpului nostru – am numit recitirea –, voi încerca în cele ce urmează o foarte succintă retrospectivă epistemologică prin care sper să pot releva liniile esențiale ale *paradigmei* Alexander von Humboldt. Am spus *paradigmă* cu toată nonșalanța, proiectînd în trecut un cadru conceptual din zilele noastre, ba încă făcînd asta cu vinovata conștiință a vagului, poate a inexactului; nu îmi rămîne, înainte de a schița elementele controversabile care ar intra în paradigma Humboldt, decît să precizez că termenul, mai popular după Thomas Kuhn, trebuie luat în sensul său cel mai slab: acela de *Weltbild* (urmînd ecourile feyerabendiene din antropologie).

1. Contextul intelectual

Alexander von Humboldt este una din acele figuri ilustre ce leagă, prin traseul personal al unei lungi cariere, epoci foarte diferite. Educat în spiritul *Aufklärung*-ului de preceptori înzestrați cu o prodigioasă viziune asupra culturii europene, Alexander von Humboldt (îi voi spune în contiuare doar Humboldt, folosind numele întreg pentru fratele său Wilhelm, atunci cînd va fi cazul) a părăsit castelul părintesc, Tegel (numit uneori, nu fără ironică nostalgie, „Schloss Langweil"), în plină efervescență preromantică, a trăit apoi apogeul și declinul romantismului, sfîrșitul idealismului german, avansul empirismului și evoluționismului, pre-

Scanned with OKEN Scanner

cum și triumful facil al unuia dintre cele mai dogmatice reducționisme din istoria științei, pozitivismul. Eminentul polihistor era condamnat, prin însăși amploarea unei producții ce acoperă șase decenii, să acuze efectele dramaticelor schimbări de concepții științifice. Oricîtă continuitate ar fi decurs din împrejurarea că, de pildă, a prelucrat ani de-a rîndul materialul expedițiilor sale americane, europene și asiatice, absorbit de servituțile descrierii și oarecum izolat de ravagiile „tăieturilor epistemologice", faptul că Humboldt frecventa mediile științifice dinamice din Franța, preda într-o universitate germană și era familiarizat cu scena culturală britanică, precum și interesul său pentru domenii aflate în permanentă reconstrucție, se răsfrîng asupra postulatelor implicite ale creației sale și, în mai multe rînduri, își găsesc expresie în afirmații tranșante.

Cititorii familiarizați cu metafizica și retorica – atît de germane! – retardatare cunosc prea bine că, dincolo de excesele criticii socio-culturale prestate de idealism, putem identifica, în țesătura obiectivă a lumii germane de la finele secolului XVIII, cîteva elemente frapant retrograde. Să ne oprim asupra unuia dintre ele: știința germană traversa o puternică și aparent insolubilă criză de creștere, vădită mai cu seamă ca impas al legitimării interne și externe în domeniul științelor naturii. Prestigiul strivitor al elitarelor *Geisteswissenschaften* și al literaturii (ce se definește acum în lumea germană, printr-un veritabil calc după franceză, ca *schöne Wissenschaft*, dobîndind și calitatea *totalizării enciclopedice*[1]) îi transformase pe studioșii empiriei într-o pătură intelectuală subalternă și marginală, dincoace de pragul glorios al științei. Astfel, Goethe era considerat mai „științific" decît Gauss, contemporanul său, iar fantezista *Farbenlehre* goetheană se preda la Universitatea din Berlin cu mai multă rîvnă și audiență decît optica fizică și geometrică; la aceeași universitate, August Wilhelm Schlegel critica batjocoritor – deși nu fără condescendență – din ce în ce mai popularele „Newtonschen grundlosen Hypothesen".

Scanned with OKEN Scanner

Modelul științific oferit de idealismul german, în primul rînd de preocupările de *Naturphilosophie* ale lui Schelling, Fichte și Hegel, privilegia o abordare filozofică a obiectului de studiu, propunea o ierarhie a obiectelor respective prin care concretul, empiricul, palpabilul erau depreciate, ajungea – în formulările extreme de mare autoritate (apriorismul kantian, între altele și înaintea tuturor) – să refuze lumii materiale orice consistență ontologică. Te întrebi ce loc putea găsi în această ierarhie Humboldt, ca unul care glorifica natura (în vreme ce idealiștii o disprețuiau), susținea independența naturii (față de subiectul uman și față de subiectul divin) într-o dispută inegală cu aprioriSmul evocat mai sus, încerca să demonstreze „unitatea în diversitate" a naturii – o teză astăzi aproape unanimă, o afirmație îndrăzneață acum două secole. Cred că nu este deplasat să vedem în eforturile lui Humboldt de a-și impune viziunea asupra științei un angajament existențial absolut: el trebuia să-și explice, explicînd altora, lungile drumuri în căutarea obiectelor de studiu (care semănau, din punctul de vedere al corifeilor spiritului german, cu un roman picaresc sau un *voyage extraordinaire – trivia,* într-un cuvînt) într-o vreme în care studiul naturii se făcea în cabinet – cu faimoasele vorbe ale lui Hegel, se făcea „Naturphilosophie ohne Kenntnis und Erfahrung".

2. Enciclopedismul ca ieșire din filozofie

Plasat oarecum în umbra fratelui său Wilhelm (întemeietor al Universității din Berlin, deschizător de drumuri în domeniile *très en vue* ale lingvisticii și filologiei), Alexander a reușit totuși foarte repede să devină o stea a lumii culturale berlineze. Era, o știm din toate mărturiile contemporane, un *causeur* inegalabil, un spirit caustic și pregnant, își întreținea partenerii de conversație, cu egală dezinvoltură și atotcuprinzătoare erudiție, despre orice și despre tot. Goethe, încarnarea venerată a enciclopedismului de tip german (faustic, deja colorat cu nuanțele geniului romantic damnat, deși afectînd seninătatea apolinică moștenită de la clasicism,

Scanned with OKEN Scanner

care pusese iar în circulație imperativul gnoseologic total – „Zwar weiss ich viel, doch möcht' ich alles wissen", *Faust, I)*, era uimit de multilateralul, inepuizabilul Humboldt, mai tînăr decît el cu exact douăzeci de ani: „Was ist das für ein Mann. Ich kenne ihn solange, und doch bin ich von neuen über ihn in Erstaunen. Man kann sagen, er hat an Kenntnis und lebendigen Wissen nicht seines gleichen und eine Vielseitigkeit, wie sie mir gleichfalls noch nicht vorgekommen ist. Wohin man rührt, er ist überall zu Hause und überschüttet uns mit geistigen Schätzen. Er gleicht einem Brunnen mit vielen Röhren, wo man überall nur Gefäße unterzuhalten braucht und wo es uns immer erquicklich und unerschöpflich entgegenströmt"[2].

Humboldt ne apare însă ca un avatar polemic al învățatului enciclopedic: el nu a obținut știința sa printr-un pact (impur din punct de vedere teologic, dar imaculat din punct de vedere al științei epocii), ci își croiește drum către ea prin hățișul sublunar al empiriei, recuperînd detaliu cu detaliu fragmentele unui tot pe care-l intuiește, îl postulează, dar nu îl primește niciodată. Există ceva sublim, după cum există mult ridicol, în acest neamț „tacticos" (ne amintim de Eminescu) pornit să adune lumea într-o carte: personajul lui Borges care visează o descriere perfectă (de *Nouveau Roman*, aș zice) a întregii planete, ori setoșii de cunoaștere domni Bouvard și Pécuchet, seamănă foarte mult cu el. Dar putem observa, dincolo de aceste tușe cumva frivole, bătaia lungă și extrem de modernă a demersului humboldtian: părăsind cabinetul din care filozoful, ca un nou gnostic, își investește propriile presupoziții metafizice cu statutul de realitate, enciclopedistul investighează lumea așa cum e. Și filozoful, și Humboldt, crede în existența unor legități. Cu diferența că primul le știe dinainte, le proclamă din capul locului, iar cel de-al doilea le găsește după ce le caută. Astfel, omul de știință iese de sub dominația filozofiei, iar cercetarea științifică își pierde statutul ancilar, căpătînd drept de cetate în Republica spiritului.

Aceasta nu înseamnă că Humboldt este cu desăvîrșire străin de filozofie. Mario Bunge, într-un excelent studiu, a identificat

Scanned with OKEN Scanner

șapte teze filozofice implicate în opera marelui autor: 1) natura e independentă (de Dumnezeu sau de spiritul uman); 2) natura este un tot; 3) natura este infinit de bogată și inventivă; 4) natura este perceptibilă *(erkennbar)*, deși nu complet perceptibilă; 5) prima sarcină a științei naturii *(Naturwissenschaft)* este să descrie faptele cu precizie; 6) a doua sarcină a științei naturii este să subordoneze faptele unor legi empirice, iar pe acestea să le supună apoi unor legi teoretice; 7) a treia sarcină a științei naturii este ca, prin intermediul legilor, să explice *(erklären)* faptele și legile subordonate[3].

Înțelegem prin urmare semnificația lui Humboldt pentru modernitate: el scoate științele naturii din imperiul apriorismului aristocratic al idealismului german, conturînd un enciclopedism empiric drept soluție a crizei filozofiei.

3. Acest enciclopedism empiric este o epistemologie

În știința modernă, mai ales în cea a secolului XX, rolul enciclopedismului este asumat de epistemologie. Aceasta este un succedaneu metonimic al cunoașterii universale și, atunci cînd reușește să depășească paradoxul constitutiv al oricărei cunoașteri generale (și anume pre-cunoașterea, iluzia gnostică), funcționează ca factor supradomenial de comunicare și unificare. Cîmpul științific modern este mult mai puțin heteroclit decît cel din vremea lui Humboldt, cu toată năucitoarea proliferare a disciplinelor foarte specializate. Nu este aici locul să mă întreb cît bine și cît rău derivă din uniformizarea metodologică a științelor moderne – sînt înclinat, urmînd pe Feyerabend și pe alții, să văd mai mult umbrele acestei situații. Mă resemnez să înregistrez o stare de lucruri evidentă. Nu e o noutate pentru nimeni – ca să dau un exemplu ilustrativ – ce succese grele de consecințe au înregistrat metodologiile literar-lingvistice în științele socio-umane, după cum nici imperialismul metodologic al fizicii or matematicii nu este decît extrem de cunoscut. Hiperspecializat de foarte tînăr, absorbit de particule elementare ori de fonemele ciuvașe, cercetătorul de

Scanned with OKEN Scanner

astăzi are acces la imaginea de ansamblu a cunoașterii umane, înțeleasă ca activitate unică. Acest acces este asigurat prin abstractizarea din ce în ce mai radicală a obiectelor de studiu, care devin, cu o formulă a lui Heisenberg, „weniger konkret, weniger greifbar, weniger lebendig“[4]. Noile teorii – de la topologie la analizele societății ca discurs ori la *superstrings* – dezvoltă și răspîndesc o percepție continuă a generalului chiar și atunci cînd cercetătorul pare că ar trăda sarcina științei de a se ocupa cu generalul. Astăzi nu mai e posibil un nou Alexander von Humboldt (după cum nici enciclopedismul renascentist nu mai are sorți de întrupare), dar cred că nici nu mai este necesar: o educație generală introductivă, susținută de epistemologie, face posibilă cunoașterea fluviului Orinoco sau a mineralelor în cabinet. S-ar zice că ne-am întors la „metoda“ hegeliană de a studia natura – mai ales dacă punem între paranteze activitatea de laborator, ajunsă pînă la performanța simulării unor procese naturale. Numai că s-a ajuns aici *datorită* lui Humboldt și altora ca el, care au deschis drumul către cunoașterea științifică modernă, realizînd (în cele două sensuri ale termenului) legătura dintre cadrul conceptual general și detaliul studiat. Conceptele abstracte, categoriile și metodele transdomeniale au apărut tocmai din dorința – atît de caracteristică pentru Humboldt – de a plasa într-o ordine universală, *kosmos*, abundența inepuizabilă a lumii. Humboldt, o spunea chiar el, nu dorea „eine vollständig genaue Beschreibung des Weltalls“, fiind conștient (*Kosmos*, vol. III, p. 24) de „die Unvollendbarkeit aller Empirie, die Unbegrenzheit der Beobachtungssphäre“: „Alle Beschreibung und alle Erklärungen müssen unvollständing bleiben, weil die Natur unendlich ist, während wir begrenzt sind“ (*Kosmos*, vol. I, p. 81). Cu alte cuvinte, trebuie cercetat *totul*, dar nu cu dorința aberantă de a descoperi, măsura și descrie *toate detaliile* (așa cum va face realismul în literatură, plimbînd vanitos oglinda pe toate drumurile lumii și căutînd, pînă la excese – naturalism, realism socialist etc. – legicul și tipicul; sau cum va face, încă mai sigur pe sine, pozitivismul).

Scanned with OKEN Scanner

4. Epistemologia humboldtiană: o practică, nu o teorie

După tribulațiile din Lumea Nouă și un lung sejur parizian printre cei mai activi oameni de știință ai timpului său, Humboldt revine, în 1827, printre berlinezi. Lăsase, la plecare, frumoase și nobile cercuri savante aflate încă în *Aufklärung* (deși umbrele crepusculului erau evidente), regăsește, după ani, o comunitate exaltată de romantism. Humboldt devenise empirist *(Ansichten der Natur,* 1807, deși prezerva ambiții filozofice – mărturisite și într-o scrisoare către von Moll trimisă la scurtă vreme după sosirea la Tropice[5] – evacuează orice referință filozofică evidentă), se îndreaptă către o concepție rațională proprie trecînd prin mecanicism. Se despărțise de influențele idealismului german, ajungînd ceva mai tîrziu, în primul volum din *Kosmos*, să vorbească despre herderiana și altădată atît de populara *Lebenskraft* ca de un *mit*.

Din păcate, romanticii germani erau cu totul străini de metodele științifice, dacă nu se înstrăinau cu totul chiar de filozofie. Făcînd un tablou al epocii intelectuale, Mario Bunge e sumbru: ce scriau romanticii despre științele naturii ori matematică „war, ausgenommen einige wertvolle Ideen über die belebte Natur, nicht nur falsch, sondern lächerlich, wenn überhaupt verständlich"[6]. De la începutul modernității și pînă la Humboldt, doar trei teoreticieni importanți ai științei au trăit în spațiul german: Kepler, Leibniz și Kant; în vremea lui, chiar adversarii romantismului (Heine, Feuerbach și alții) se dezinteresau de științele naturii; teoria științei se făcea aiurea: în Franța (A.M. Ampère, A. Comte, A. Cournot), Anglia (W. Whewell, J. Herschel, J.S. Mill), Italia (B. Bolzano). Humboldt avea să rămînă, pînă spre finele secolului XIX, singurul german care poate fi alăturat acestor gînditori: ultimul *philosophe* al *Aufklärung*-ului, primul exponent al unei *forma mentis* științifice moderne[7].

Dar epistemologia lui Humboldt nu trebuie căutată acolo unde nu poate fi: în litera textelor sale. Această epistemologie, inexistentă *expressis verbis*, este o *practică* științifică, o activitate

Scanned with OKEN Scanner

concepută în etape distincte și interdependente. Nu mă pot opri să observ și aici una dintre notele modernității lui Humboldt: astăzi, cei mai interesanți teoreticieni ai cunoașterii pun accentul pe o versiune laxistă a metodologiei, una infuză în discursul științific, mereu subiacentă, dar pururi activă – știm cu toții prea bine ce stridente sînt paragrafele sau capitolele metodologice din lucrări care, atunci cînd trec la cercetarea propriu-zisă, își trădează propriile premise. Mario Bunge a izolat, printr-o analiză a marilor opere humboldtiene, șapte *momente esențiale ale cercetării:* 1) observația; 2) clasificarea; 3) formularea ipotezelor directoare; 4) experimentul; 5) formularea legilor empirice; 6) prelucrarea matematică a legilor empirice; 7) critica[8].

Aceste momente esențiale nu trebuie înțelese ca un algoritm rigid, într-o succesiune fixă. Ele sînt marcate în traseul cognitiv, dar antrenează adesea simultan pe cercetător, cel mai obișnuit prin implicarea unor capacități cognitive deosebite. Astfel, observația nu va fi străină de ipoteză (observi ceea ce crezi că este relevant – iată diferența ireductibilă dintre Humboldt și un Comte ori un J.S. Mill), modelul teoretic al legilor empirice nu va fi construit decît sub impactul continuu și sistematic al criticii; abstractizarea nu e sigură, ci se cere interpretată. Critica este garanția că diversele certitudini intermediare vor deveni ipoteze de lucru în sisteme mai ample, iar rezultatul cercetării nu va fi osificat în sistem: cercetarea rămîne o activitate umană vie.

Maniera practică prin care epistemologia lui Humboldt devine text științific este tocmai *narativizarea*, transformarea raționamentului în discurs. Dacă textul istoriografic s-a putut formaliza ca *explicare prin descriere*, textul humboldtian este *cercetare prin descriere*. În ansamblul creației humboldtiene, partea de *Weltbeschreibung* domină partea de *Welterklärung*, cel puțin la nivelul discursului. De aceea, nu este excesiv să credem, pe urmele unui studiu de Cedric Hentschel, că Humboldt operează o sinteză a literaturii cu științele naturii[9].

Perspectiva mea diferă însă foarte mult de aceea a lui Hentschel. Și anume, eu nu sînt interesat de ponderea literarității în

Scanned with OKEN Scanner

textul humboldtian (deci de partea din text interesantă *per se* pentru studiosul literaturii ca artă), ci de modalitatea *literară* a cunoașterii la Humboldt. Fiindcă e lesne să susții că un autor a cărui carieră s-a desfășurat sub auspiciile *Aufklärung*-ului, romantismului și realismului era înclinat spre o sinteză a literaturii cu științele naturii: cum am văzut, germana *schöne Wissenschaft* calchiază francezele *belles lettres;* cîteva decenii mai tîrziu, sub influența pozitivismului și a avansului modelului științific fizico-biologic, naturalismul are vanitatea de a se considera o versiune literară a științei. Chiar topos-ul *concatenatio rerum,* atît de comun literaturii epocii (și obsesiv la Balzac), vine din științele naturii. S-ar părea că sentimentul sintezei era curent la romantici: Madame de Staël scria că „La littérature répand des lumières sur les sciences, comme les sciences sur la littérature; et la connexion qui existe entre tous les objets de la nature doit avoir lieu de même dans les idées de l'homme“ [10].

Ceea ce mi se pare încă mai vrednic de interes la Humboldt este tentativa de a topi în textul literar o cunoaștere globală. Dacă excelența literară a textului său a rămas mult în urma celei a fratelui său Wilhelm din punct de vedere al succesului de critică, exegeții au remarcat încercarea lui Alexander de a topi limba cotidiană, pe cea literară și pe cea științifică într-un nou instrument de comunicare. Hentschel vede în *Ansichten der Natur* (preferința lui Humboldt și a cititorilor săi – judecînd după mărturisirile primului și după reeditări și tiraje) un nou *gen literar,* în care fuzionează sociologia, peisagistica, istoria, critica social-estetică, științele naturii și filozofia socială[11]. De fapt, acest gen nou exista, ca tehnică literară, mai dinainte: e suficient să recitim chiar modelele adolescentului Humboldt (robinsonadele, *les voyages extraordinaires,* chiar romanele picarești ori relatările marilor călători), pentru a nu mai vorbi de marile succese ale literaturii epocii de la Rousseau („Für Humboldt stellte Rousseau den Urtyp des *literarischen* Topographen dar“ [12]) la Chateaubriand ori Bernardin de Saint-Pierre. La limită, genul literar în care ar putea intra – din punct de vedere strict literar, naratologic – este chiar utopia.

Scanned with OKEN Scanner

Noutatea adusă de Humboldt nu trebuie căutată aici. Ea rezidă mai degrabă în noua întrebuințare dată narațiunii: ea este pusă la lucru pentru a fixa și chiar *prilejui* cercetarea științifică – oarecum în tradiția epistemologică inaugurată în Europa de roman, de la Cervantes încoace[13]. Cunoașterea progresează astfel prin reprezentări, prin *bildliche Darstellungen*[14].

Putem acum înțelege mai bine, prin acest filtru epistemologic, funcționarea textului humboldtian. El este poate și mai bine descris prin altă traducere culturală dată de Herder sintagmei franceze *belles lettres: bildende Wissenschaft.* Asta face Humboldt: un studios al artelor plastice toată viața, un bun desenator el însuși, un admirator al francezilor *paysagistes,* se adresează minții romantice prin intermediul ochiului romantic, construind reprezentări. Prin urmare, imaginația rămîne o parte esențială a demersului cognitiv (iată un lucru pe care post-cartezienii, trădînd spiritul lui Descartes însuși, l-au putut adesea uita), complement indispensabil al rațiunii. Cum scria și Thomas Henry Huxley: „Science and literature are not two things, but two sides of the same thing!" Sau, încă mai limpede, cum scria David Brewster, citat *in extenso* de Humboldt *(Kosmos,* vol. II, p. 513): „The influence of imagination as an instrument of research has been much overlooked by those [Bacon and Descartes] who have ventured to give laws to philosophy [= *Wissenschaft*]. This faculty is of greatest value in physical inquiries. If we use it as a guide and confide in its indications, it will infallibly deceive us; but if we employ it as an auxiliary it will afford us the most invaluable aid"[15]. Iată de ce frumoasa frază a lui Humboldt dintr-o scrisoare către filozoful Hornay („Er [Wilhelm] ging in das Reich der Psyche, ich der Physis") ar putea fi luată *cum grano salis:* distincția dintre *psyche* și *physis* nu este o opoziție.

Note

[1] Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură,* Dacia, Cluj, pp. 176-187.

[2] *Apud* Werner Heisenberg, „Über die Möglichkeit universeller wissenschaftlicher Bildung in unserem Zeitalter", in: Heinrich Pfeiffer

Scanned with OKEN Scanner

(Hrsg.), *Alexander von Humboldt. Werk und Weltgeltung*, R. Pipper & Co Verlag, München, 1969, p. 9.

[3] V. Mario Bunge, „Alexander von Humboldt und die Philosophie", *ibidem*, p. 17.

[4] Heisenberg, *loc. cit.*, p. 11.

[5] V. Bunge, *loc. cit.*, p. 19.

[6] *Ibidem*, p. 28.

[7] V. *ibidem*, pp. 28-29.

[8] *Ibidem*, p. 25.

[9] Cedric Hentschel, „Zur Synthese von Literatur und Naturwissenschaft bei Alexander von Humboldt", in: Heinrich Pfeiffer (Hrsg.) *op. cit.*, pp. 31- 93.

[10] *Apud* Hentschel, *loc. cit.*, p. 31 (motto).

[11] V. Hentschel, *loc. cit.*, p. 51.

[12] *Ibidem*, p. 70.

[13] V. „Metoda și discursul. Note asupra utopiei narative", *supra*.

[14] Conceptul a fost fundamentat de marele cercetător austriac al limbajului Fritz Mauthner (astăzi, din păcate, aproape uitat) și așezat de Wittgenstein la baza celebrului său *Tractatus logico-philosophicus*. Pentru implicațiile epistemologice ale conceptului, v. Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York, 1973, pp. 132, 166, 179-180.

[15] *Apud* Bunge, *loc. cit.*, pp. 26-27.

Scanned with OKEN Scanner

Marino sau comparatismul utopic

Paginile de față reprezintă o evaluare critică a ideilor avansate de Adrian Marino în dipticul *Étiemble ou le comparatisme militant* (Paris, Gallimard, 1982) – *Comparatisme et théorie de la littérature* (Paris, P.U.F., 1988; în continuare, trimiterile se fac doar prin anul apariției). Deoarece ambele lucrări au avut o circulație restrînsă la noi, o frecvență obositoare a citatelor este inevitabilă și, poate, venială. Iată planul articolului: 1. „Comparatismul utopic": ideologie, metodă, discurs; 2. Comparatism și context epistemologic: *grand theory* și declinul dogmatismelor, poetica și chestiunea universalității, contradicțiile comparatismului utopic, problema verificării (este pertinentă invocarea lui Popper?); 3. Concluzii.

1. „Comparatismul utopic"

Pentru cititorul celor două cărți în care Adrian Marino expune lineamentele reconstrucției comparatismului, nimic nu pare mai evident decît faptul că are sub ochi o doctrină unitară, elaborată pînă în cele mai mici amănunte, propusă impetuos (repetarea formulei „c'est à prendre ou à laisser" e tactică) drept soluție a crizei evidente prin care trece domeniul. Distanța de șase ani între datele de apariție a volumelor nu este decît rezultatul unor conjuncturi editoriale: prefața primului, scrisă în 1981, propune deja ca soluție a crizei comparatismului evoluția disciplinei spre o teorie a literaturii (1982:8), anunțînd apariția apropiată a unei alte

Scanned with OKEN Scanner

lucrări: *Étiemble et la théorie de la littérature* (o notă trimite la p. 203, unde găsim o altă variantă a titlului: *Étiemble, le comparatisme et la théorie de la littérature*); prefața pentru 1988 datează din 4 februarie 1983; în sfîrșit, cele două volume sînt complementare – 1982 pune datele problemei (criza comparatismului și căile de a o depăși, ideologia noului comparatism), iar 1988 o rezolvă (prezintă sistematic metoda și teoria comparatistă a literaturii) – și nu puteau fi separate, în economia operei autorului, de *Hermeneutica ideii de literatură* (voi reveni asupra acestui punct). Perfecta înlănțuire a părților, gradarea, succesiunea și recurența verigilor unui raționament implacabil constituie, alături de „mesajul" întregului, argumente ale tentativei de a descrie „comparatismul utopic" prin raportare la teoria utopismului. Astfel, „utopic" nu mai este pur și simplu adjectivul mai curînd peiorativ (deși conotînd o anume noblețe marginală) pe care orice sceptic l-ar folosi pentru o inițiativă mai mult decît temerară, ci vrea să spună mai mult: atașamentul la o ideologie, la un mod de acțiune culturală, la o *forma mentis*. E vorba de un atașament plin de ambiguități, care a rezultat deopotrivă dintr-o opțiune științifică (ea nu e în mod necesar rațională sau „obiectivă"), dintr-un set de afinități structurale și de formație, dintr-o strategie de situare în cîmpul culturii; ceea ce se manifestă ca act al voinței libere (cu sursele ei individuale, conștiente și inconștiente) nu este, o știm prea bine, absolut individual și „eroic", avînd multiple determinări socioculturale. Prin urmare, vorbind despre comparatismul utopic al lui Adrian Marino, sfîrșești prin a aborda un context mai larg – cu atît mai mult cu cît autorul însuși, polemist nestăpînit, își aduce adesea pe pămînt eventualii cititori pierduți în reveriile teoriei pure.

A devenit obișnuit pentru Adrian Marino să atragă atenția, inclusiv în scurte interviuri, asupra faptului că el este un „ideolog", adică „un stadiu intermediar între filozoful sistematic și eseistul superior", un ins care practică ideologia ca „locul geometric între sistemul rigid, închis, și suplețea discursului eseistic: idei organizate, dar puternic personalizate și liber formulate"[1]. Aceas-

Scanned with OKEN Scanner

tă insistență pentru autoimaginea de ideolog deconcertează pe cel ce nu ia în seamă accepțiile speciale ale termenilor folosiți de Adrian Marino; pentru a redefini familia de cuvinte „ideolog"-„ideologie"-„ideologic", el face să fuzioneze elemente din mai multe paradigme, altminteri greu miscibile: Destutt de Tracy și gîndirea secolului XVIII (*Éléments d' idéologie* au apărut în 1801-1805) se întîlnesc firesc cu Marx din *Ideologia germană* (apărută abia în 1927) și cu Karl Mannheim din *Ideogie und Utopie* (1929). Dacă este să facem și pentru Adrian Marino ce a făcut el pentru Mircea Eliade (sistematizarea unei hermeneutici infuze în operă), trebuie să constatăm că epistemologia comparatistului utopic se definește sub semnul ideologiei, orecum în sensul lui Mannheim (voi reveni, cu un scurt comentariu, în partea a doua a articolului). Numele invocate mai înainte în legătură cu ideologia nu sînt întîmplător alese: Destutt de Tracy năzuia spre o „știință a ideilor", Marx tindea spre motivarea acțiunii politice, Mannheim căuta în istoria utopiei înțelese ca opusă ideologiei sursele unei sociologii a cunoașterii. Iar dacă idealurile primului și celui de-al treilea pot fi ușor asociate demersului ideologului Marino, la fel de simplu este să-l invoci pe autorul *Ideologiei germane* cu o frază ca aceasta: comparatismul trebuie să adopte „une approche résolument idéologique, enfin adaptée aux conditions géopolitiques de notre temps" (1982:8).

Această ideologie literară tinde permanent să devină „militantă", să depășească domeniul strict literar (*cf.* 1982:12), pentru a impune un nou umanism, în descendența lui Julien Benda cel din *La trahison des clercs,* un „nouvel humanisme" (1982:149-181), un „humanisme oecuménique" (1982:173). „Noul umanism", nu încape îndoială, se cere impus printr-o campanie susținută, prin recurs la violența simbolică; așa întîlnește ideologia, pe drumul său către istorie, utopia. Comparatistul militant e un fel de Socrate dedicat ideilor susținute de „philosophes": Étiemble, încarnarea acestui prototip, agresează neobosit lumea culturală, repetînd acuzații împotriva prostiei, inerției, închistării. Idealul său – și Adrian Marino își proclamă adeziunea la el – este de a fi

Scanned with OKEN Scanner

un *emmerdeur,* o conștiință trează și sâcâitoare, un fel de *bon sauvage* care a învățat scepticismul, dar nu l-a asimilat într-atît încît să renunțe la acțiune; e un *bon sauvage* care-și croiește drum într-un secol al ortodoxiilor, fanatismelor, particularismelor naționale și intoleranțelor (1982:14), în numele unui adevăr nou (pentru mine, o improbabilă despăgubire a naivității pierdute). Unde își găsește Étiemble, la rîndul său, modelul, atunci cînd modelul bunului sălbatic nu e suficient, iar noul umanist, din *emmerdeur,* devine pur și simplu *emmerdant?* Cunoaștem răspunsul: în China lui Confucius!

Acolo și atunci, ceea ce ne apare nouă ca utopie („portrait du comparatiste militant en parfait utopiste?", 1982:17) exista aievea. Cărturarul îl aducea pe Prinț la respectul valorilor, exercitînd un igienic *équarissage intellectuel* (termenul apare în alt context, 1982:30), o hermeneutică sistematică și continuă. Știm cît succes au avut asemenea programe în Europa (v. socratismul, v. problematica schițată de Xenofon în *Hieron,* așa cum ne-a fost ea lămurită de Leo Strauss și de Kojève), știm prea bine și cu ce s-au ales aceia care au încercat la noi o „poliție a cuvintelor" (sintagma, aparent orwelliană, e a lui Mircea Vulcănescu). Eșecul experiențelor atestate de istorie nu-l face pe noul umanist să renunțe, deoarece știe că orice comparatism e precedat de o hermeneutică și deoarece el nu se poate opri, cum am mai spus, la literatură. Comparatistul Marino va dori prin urmare să stabilească un *Littré* infailibil, complet și definitiv, un lexicon dintre acelea visate de un John Wilkins și secolul său, ori – astăzi – de un Étiemble (ca dușman al insidioasei *franglais*), de lingviștii post-chomskieni ori de Borges. Ideologul comparatismului renovat aderă la principiul confucian *ceng-ming:* prima măsură pentru a restaura ordinea naturală în lume e corectarea denominațiilor, fiindcă răul (moral, social, economic, politic) decurge automat din pervertirea limbii – orice dispută lingvistică, repetă neîncetat și Étiemble, reflectă sau creează dificultăți de gîndire. Mai mult: lingvistica este inextricabil legată de ontologie; de aceea, problemele limbii nu trebuie lăsate doar în grija lingviștilor (Georges Gusdorf a pus cîndva în

Scanned with OKEN Scanner

circulație o butadă: „Les problèmes de vocabulaire sont beaucoup trop sérieux pour être abandonnés à la compétence des seuls linguistes"), ci formează sfera de competență a specialiștilor preocupați și de realitatea extralingvistică. Am mai glosat undeva pe marginea condițiilor de apariție a unor astfel de utopii colorate hermeneutic[2] și nu revin la această temă decît pentru a-i sublinia din nou perfecta îndreptățire în contextul cultural autohton; sigur, îndreptățirea nu legitimează automat toate soluțiile. În acest mod, comparatistul utopic are ambiția de a fi *praeceptor nationis*, deci de a ieși din izolarea academică și de a-și asuma un program etno-pedagogic, ba chiar, prin colaborare cu omologii săi de pe toată planeta, misiunea reeducării universale. Noul comparatist promovează un „comparatisme totalisant, planétaire", care „exige avant tout des vocations d'encyclopédistes" (1982:183). El este un „spécialiste du général" care se opune perniciosului „savoir de plus en plus parcellaire", posedă *esprit de finesse* și „doit être avant tout et rester une nature combative" (1982:184; portretul comparatistului ideal continuă pe 185), un luptător conștient de riscurile acestui „comparatisme subversif" (1982:41). Comparatistul este, structural, un erou civilizator și, la limită, un martir; e ceea ce profesa Confucius: „La fonction du lettré, c'est de se lever pour contredire, modestement mais fermement, quand il lui semble que le prince a tort, et d'attendre qu'on lui coupe la tête" (Étiemble *dixit*).

Pentru a trece la strategia și tactica noului comparatist, Adrian Marino adoptă retorica nobilă (dar, vai!, atît de uzată!) dezvoltată, în prelungirea revoluțiilor franceză și americană, de organismele de cooperare internațională. Sînt, nu încape vorbă, cauze minunate, dar e greu să te oprești de la constatarea ineficienței lor înduioșătoare, pornind chiar de la amintirea carierei declinante a U.N.E.S.C.O.: antinaționalism, respingerea europocentrismului, a imperialismului și colonialismului, pledoarie pentru internaționalism, cosmopolitism, universalism, pentru relații de schimb și cooperare internațională, pentru lucru în echipă, congrese, organisme de coordonare mondială, proiecte editoriale pe termen lung,

Scanned with OKEN Scanner

cu participarea comparatiștilor de pretutindeni, revizuirea relațiilor Est-Vest etc. Adrian Marino are în vedere și o educație în spiritul noului umanism, prefigurînd programele de învățămînt ale anului 2050, cînd catedrele de literatură comparată vor fi devenit de multă vreme catedre de teoria literaturii (1982:195-197), iar *pax humanistica*, „un nouvel ordre intellectuel, mais aussi: économique" (1982:179-181), va fi triumfat pentru vecie.

Ar fi fost de așteptat o împlinire a utopiei lingvistice sugerate de inițiativele hermeneutice ale comparatistului. Așteptarea este răsplătită prin recuperarea de către Adrian Marino a unor idei agitate și de Étiemble: pînă ce vom reuși să învățăm toate limbile pămîntului (pentru a ajunge astfel direct la orice posibilă capodoperă din *Weltliteratur*), pînă ce se vor face biblioteci ideale/reprezentative și pentru literaturile marginalizate de mentalitatea neocolonială a specialistului de azi, pînă ce traducerile vor transpune fără pierderi esențiale originalele, e nevoie de o „*langue* (vraiment) *universelle*". Étiemble accepta că această ideală *lingua franca* nu poate fi artificială (știa el prea bine în ce impas s-a ajuns cu esperanto, volapük etc.), dar, pe de altă parte, nici nu voia să adopte una dintre limbile asociate vreunui imperialism (fie el politic, comercial, cultural, religios etc.). De aceea, ca bun francez, el s-a gîndit mai întîi la limba maternă (un articol din *Combat*, apărut în august 1946 sub semnătura sa, avea următorul titlu: „Le français, langue universelle ou parler moribond")! Luîndu-și seama că vremea visurilor lui Rivarol trecuse și că, oricum, franceza nu era inocentă în ochii dușmanilor neocolonialismului, Étiemble a recurs la o soluție radicală: adoptarea ideogramelor chinezești! E drept, radicalismul era îndulcit de neașteptata concesie de a prezenta limbile naționale ca atare și de a lua de la chinezi numai *scrisul;* cum fiecare ideogramă exprimă un concept, fiecare ar putea pronunța „pre limba sa" un text transcris în limba universală. Năstrușnica rezolvare îi trecuse prin minte și lui Leibniz (avea și el o aplecare pentru China: ar fi dorit s-o utopizeze!), iar John Wilkins, Descartes și alte cîteva naturi carteziene nu au fost străini de ea. La acest punct din prezentarea comparatismului

Scanned with OKEN Scanner

militant, Adrian Marino se simte dator să admită: „S'il y a un brin d'«utopie» chez Étiemble, c'est bien celui-ci" (1982:136). Dar face imediat o remarcă pe care studiosul utopismului o înțelege cel mai bine: „Mais on sait que le mécanisme de l'utopie est le plus logique, le plus articulé des systèmes possibles et imaginables". Am ajuns astfel la *metoda comparatismului utopic.*

Fascinația logicii, a coerenței perfecte, iată factorul decisiv al întîlnirii dintre metoda comparatismului de tip Marino și metoda utopică! Izomorfismul dintre procedeul utopic (metoda ipotetico-deductivă) și silogism a fost observată de mai mulți autori, între care Alexandre Cioranescu. Acesta, chiar admițînd că utopia nu e o metodă (André Lalande remarca încă în 1918 o înrudire dintre utopie și cercetarea științifică – observație aproximată mai înainte de Auguste Comte –, iar E. Mach, în *Erkenntnia und Irrtum,* vedea în utopie o experimentare mentală; Raymond Ruyer, în același sens, a definit metoda utopică drept „exercice mental sur les possibles latéraux"), ci un rezultat, a deosebit chiar două metode utopice: una literară, alta științifică, Nu e locul să insistăm[3]. Să reținem că, pentru utopist, faptul de bază este ipoteza: „La déduction est l'échafaudage logique, qui ne tient à la réalité que par le tout premier chaînon du syllogisme, et la méthode utopique est la règle de calcul de cette démarche logique" (Cioranescu 1972:25). Desigur, utopiei narative nu i se aplică strict criteriile logice. Ceea trebuie să subliniem este însă marele prestigiu al logicii, al metodei infailibile, al calculului strict. Pe de altă parte, istoria utopiei, ca și istoria științei, conține numeroase exemple de autori care au pornit de la premise comune, au înaintat silogistic și au ajuns la concluzii riguros contrarii. Exercițiul rațiunii, chiar dezinteresat (cf. 1982:137), poate duce în orice direcție, fiindcă lanțul silogistic tinde să se închidă, tinde spre circularitatea hermeneutică. Marino observa pertinent (1982:136) circularitatea comparatismului militant: „La pensée d'Étiemble forme un système circulaire, où les *invariants* sont à l'œuvre et fonctionnels dans toutes les circonstances". Logica de tip circular a comparatismului duce de fapt în mod necesar spre o hermeneutică. Așa cred că s-a întîmplat

Scanned with OKEN Scanner

și cu Adrian Marino: epuizînd posibilitățile comparatismului de tip tradițional, el a descoperit că a reforma comparatismul revine la a-l reconstrui după liniile unei hermeneutici.

Fericita concluzie figurează încă în 1982: „Ce type de littérature comparée est aussi une herméneutique, une discipline et une technique de l'interprétation" (161, cf. 162). Principiul hermeneutic de bază al acestei discipline „consiste dans une comparaison éclairante et compréhensive" *(ibid.)*, iar iluzia ei este obiectivitatea (cf. 1982:33) garantată de preeminența rațiunii. Și Étiemble dorea să stabilească fundamentele unei hermeneutici obiective, cerînd o poetică comparativă, studiul universal al literaturii mondiale; René Wellek era de acord, în principiu, cu aceste deziderate (v. *Discriminations*, New Haven and London, 1979, pp. 19-20; *apud* 1982:74-5). În aceeași ordine de idei, Adrian Marino insista asupra contemporaneității abstracte a tuturor autorilor, contracarînd eventuala obiecție istoristă prin afirmația că uniformizarea, dacă va exista, va fi numai de ordin structural: „réaliser partout la (même) «littérarité»" (1982:177). Una din consecințele contemporaneizării este concluzia Ecleziastului că nimic nu e nou sub soare; ca și Étiemble, Marino e neîncrezător în posibilitățile modernilor de a inova, respingînd pretențiile de noutate prin exemple de precursori (în general chinezi) ai tuturor „-ismelor". La limită, relativizarea atît de necesară a cronologiei (europocentriste) instituie un prezent ce amintește de acronia utopiei; dacă abolirea mitului unui progres linear trădează epistema secolului XVIII – din care ideologul Marino reține totuși atîtea elemente –, părăsind chiar drumul silogistic al utopiei în genere, intertextualitatea ne aduce, prin însuși postulatul său central, în utopie: istoria literară este în consecință fără sens. Cu ea își pierde sensul și orice atașament la tradiție: Étiemble raționalistul combătea mitul lui Rimbaud (ignorînd legile imaginarului social) și căuta să impună „sa tournure d'esprit, complètement laïcisée" (1982:25, 26). E ușor de văzut cît de paradoxală este „hermeneutica obiectivă".

Scanned with OKEN Scanner

Cu aceste premise, teoria literară expusă în 1988 prezintă un interes special pentru cercetătorul literaturii și pentru epistemolog. Autorul precizează că vrea să treacă de la raporturile de fapt (particulare) la raporturile structurale (universale) (p. 22), pentru a teoretiza o poetică comparatistă. Programul este ambițios, fiindcă există deja nenumărate alte teorii ale literaturii și apare pericolul de a face „double emploi"; dacă admitem că nu există nimic nou în planul structurilor literare, putem prevedea că toate-s vechi și în planul reflecției asupra lor. Rolul (nu voi putea evita epitetul abhorat:) *noii* teorii este, dacă ar fi să-l credem pe autor, mai ales euristic: confruntare, complementaritate, verificare reciprocă în raport cu teoriile existente (1988:23). Originalitatea, dacă putem vorbi de așa ceva, ar putea apărea din folosirea altor puncte de plecare și din descoperirea unei alte tradiții comparatiste. Precedente există. Desigur, nu se va apela ingenuu la înghețata rutină a surselor, influențelor, comparațiilor simpliste; nivelul intelectual al acestor cercetări arhivistice din zona Paul van Tieghem (un model ajuns la noi mai ales prin eforturile lui Al. Dima și, din păcate, destul de tenace pentru a-i mai inspira pe mulți dintre puținii noștri comparatiști) este modest, iar perspectiva trebuie depășită radical: pentru a trece de la foarte necesare și uneori stimabile „contribuții" la o adevărată teorie, e nevoie de altceva. E nevoie de reconsiderarea tradiției „poetice" a comparatismului, care nu are nimic sistematic, dar poate fi așezată în miezul unui sistem: către mijlocul secolului trecut, M. Haupt propune termenul *vergleichende Poetik,* M. Carrière și alții încearcă să elaboreze o teorie a poeziei pe baze comparatiste (preocupare prezentă și la precursori ai comparatismului tradițional ca Louis Paul Betz), în fine, A.N. Veselovsky elaborează o poetică istorică și comparată, o poetică a subiectelor. În secolul nostru, mai ales în a doua sa jumătate, poetica comparată cunoaște noi dezvoltări (v. 1988:23-31), deși are baze foarte limitate, este etnocentrică și europocentrică (29). Cu condiția înlocuirii raporturilor pozitiviste (de fapte literare) cu raporturi structurale urmărite în toate literaturile, poetica contemporană ar putea deveni o *gramatică universală*. Există

Scanned with OKEN Scanner

încercări de astfel de gramatici (am văzut mai sus și paradigma lor), poetica prozei se apropie chiar de realizările exemplare din lingvistică, dar ceea ce lipsește încă este „une «grammaire» (universelle) de la «littérature» (universelle)" (1988:69). Pentru algebra literaturii pe care comparatismul utopic o caută, este esențială noțiunea de *invariant* (v. 1988:91-132), care traduce elementul (sau elementele) de stabilitate și permanență ale oricărei structuri sau definiții literare (1988:93-4). Numai lista celor mai ilustre condeie care au susținut teza existenței invariantelor, arhetipurilor, constantelor, structurilor stabile, esențelor, universaliilor, *topoi*-lor etc. este lungă cît un articol. Nu se poate pune problema unei situări definitorii a demersului teoretic al lui Adrian Marino. Cu toate acestea, să notăm că, la teoreticianul român, invariantul este chemat să exprime esența literaturii din toate timpurile și din toate spațiile, fiind o „abstracțiune reificată" (1988:93) care devine, în momentul generalizării viitoare (ambiția oricărei logici este de a susține predicția), *présupposé (ibid.)*. De asemenea, prin recursul la invarianți, comparatismul utopic vrea să surprindă (aproape) inefabila *quidditas* literară; logica literaturii se completează cu o metafizică.

Analiza invarianților se completează cu o tipologie, care grupează invarianți: 1) antropologici; 2) teoretico-ideologici; 3) teoretico-literari și 4) literari (1988:108-27). Iar la sfîrșit, cum se putea prevedea, Adrian Marino are grijă să sintetizeze principalele obiecții care ar putea fi opuse concepției sale despre invarianți (generalități vagi și superficiale, alegeri arbitrare, lipsă de spirit istoric, anacronism – cam acestea ar fi principalele obiecții), replicînd că ele nesocotesc planul specific de referință al noului program comparatist, care e tocmai abordarea categorială și tipologică a literaturii (1988:130). Cine ignoră *parti pris*-ul metodologic, declarat fără ocol, va face obiecții nepertinente.

Dar miza veritabilă a poeticii comparatiste este delimitarea metodei proprii, așa cum cere consensul epistemologilor tradiționali de la orice disciplină. Este ceea ce încearcă Adrian Marino în cel mai consistent capitol al cărții sale din 1988 (pp. 133-267).

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie să admitem din capul locului că misiunea autorului e dintre cele mai dificile: metoda comparatismului se deosebește anevoie de metoda criticii și istoriei literare tradiționale (o recunoaște și Adrian Marino, 1988:133), iar comparatiștii manifestă de regulă un complex față de reciclările periodice ale teoriilor literare, încercînd și ei să țină pasul, aliniindu-se. Autorul nu poate accepta o stare expectativă mimetică și ancilară, drept care el polemizează cu propunerile de salvare a comparatismului prin imagologie sau istorie a mentalităților (voi reveni în partea a doua). Dezideratul teoriei literare comparatiste este calitativ diferit: postularea unui reducționism comparatist, cu toată seninătatea cu care alte domenii și le-au postulat pe ale lor. Astfel, comparatismul de tip nou „«réduira» ses visées à une idéologie littéraire militante et à une théorie littéraire à part entière pour laquelle le langage n'est qu'un instrument" (1988:140). Dacă nu e foarte clară structura unei teorii astfel introduse, e clar ce trebuie combătut: „l'éclectisme et le défaitisme méthodologique, ces deux grandes entraves à la méthode (spécifiquement) comparatiste" *(ibid.)*.

Cum se cunoaște, opinia comună asupra metodei comparatiste este mai curînd sceptică, dacă nu chiar negativă (v. 1988:141). Față cu situația de criză a comparatismului, Adrian Marino propune o nouă paradigmă, „un changement radical de perspective méthodologique" (*ibid.*). „Noua" paradigmă, susține autorul, trebuie căutată în interiorul tradiției comparatiste; va rezulta astfel „une théorie comparatiste de la littérature ayant des bases épistémologiques, méthodologiques et historiques autonomes", care nu va urmări „que les aspects surindividuels des œuvres" (1988:142). Bineînțeles, întreaga terminologie literară se cere revăzută critic (începînd cu însuși cuvîntul „comparatism"), fiindcă știința literaturii este încurcată într-o mulțime inepuizabilă de noțiuni, sintagme, termeni, concepte cu definiții aproximative. Pe de o parte, pletora denominațiilor zădărnicește efortul de sinteză și comunicare; pe de altă parte, nivelarea terminologică lipsită de reconstrucția conceptual-categorială nu poate decît să dea iluzia comu-

Scanned with OKEN Scanner

nicării, prin simplă „cosmétisation du langage" (Barthes). Numai termenii „baroc", „clasicism" sau „romantism" sînt suficienți pentru a demonstra babelizarea năucitoare a discursului critic. Hermeneutica comparatistă (v. 1988:152-71) e singura capabilă de a descurca hățișul lingvistic al teoriei literaturii, pornind cu obiectul noului comparatism, „literatura universală", adică, *tout court*, „literatura". Tehnicile și circuitele hermeneutice sînt adaptate necesităților comparatismului (1988:171-246), în următoarele etape: lectura simultană (literatura universală se „constituie" diacronic și „funcționează" sincronic, fiindcă structura actului de lectură care o instituie își impune mereu grila sincronică, 1988:174); inducție-deducție; analiză-sinteză; întreg-parte; tipologie; model și structură; descriere și morfologie; analogie și asemănări (cu un bun comentariu asupra diferenței dintre analogie și omologie); paralèle; comparație. Să reținem, din atîtea elemente de interes, finalul considerațiilor asupra comparației: „La valeur et la validité de la comparaison sont garanties, avant tout, par sa cohérence, la stabilité de ses paramètres et la teneur du coefficient de généralité adopté. Si l'on se place du point de vue de la littérature universelle, sa généralité dépasse nécessairement n'importe quelle autre «généralité», limitée à une seule littérature, à un seul style, genre, courant littéraire, etc. De ce point de vue, comparaison *est*, sans doute, raison" (1988:246). Din nou, comparatismul se apropie de poetică, de semiotică (Marino chiar vorbește (1988:245) de o semiotică literară comparată).

După definirea metodei comparatiste, ajungem la definirea literaturii pe această bază (1988:268-313). Operațiile necesare definirii sînt: 1) stabilirea unui inventar cît mai complet al definițiilor literaturii, gruparea lor tipologică și avansarea unei definiții „noi" (în fond, *se optează* pentru una existentă); 2) intervenția *présupposé*-ului central; 3) construirea unei structuri teoretice generale cu ajutorul invarianților și clarificarea terminologică; 4) încadrarea definiției literaturii într-un sistem (cel al teoriei comparate a literaturii). Visul unei *taxinomia universalis* este seducător, dar limitările individuale necesită o selecție riguroasă

Scanned with OKEN Scanner

a operelor ce urmează a fi studiate, sub semnul gîndului pascalian: „Puisqu'on ne peut être universel et savoir tout ce qui se peut savoir de tout, il faut savoir peu de tout". Rezultă de aici importanța folosirii metodei (puține opere, dar reprezentative și acoperind spectrul problemelor teoretice, ideologice, structurale, funcționale), precum și posibilitatea verificării: „Vérifier exhaustivement relève du positivisme; vérifier inductivement et herméneutiquement, en revanche, c'est définir le comparatisme théorique" (1988:263).

Dar apogeul demersului lui Adrian Marino este tentativa de a defini o „littérarité comparatiste" (1988:291-306). Precursorii iluștri nu lipsesc: formaliștii ruși vorbeau de *literaturnost;* Mihail Dragomirescu, ilustrul antecesor român al lui Adrian Marino, definea *le littéraire* ca „l'élément littéraire proprement dit" (în *La Science de la littérature,* Paris, 1928, II, pp. 22-4; *apud* 1988:291); Thomas Bleicher a propus o *Welt-Literarität;* Roman Jakobson, în linia formalismului rus, considera că *literaturnost,* literaritatea, e „ce qui fait d'une œuvre donnée une œuvre littéraire" (*Questions de poétique,* Paris, 1973, p. 15; *apud* 1988:298); Mircea Marghescou scria despre „le caractère général de tout fait littéraire, son régime, la littérarité" (*Le Concept de littérarité,* La Haye-Paris, 1974, p. 64; *apud* 1988:298); lista ar putea continua pe multe pagini. Problema comparatistului este de a-și insera în acest lung lanț de definiții o definiție proprie, punct de plecare inatacabil al modelului generativ al operelor literare, care ar deveni treptat un *tablou al tuturor posibilelor literare* (cf. 1988:307). Un tablou care ne reamintește dimensiunea utopică a comparatismului: utopia nu este altceva decît un exercițiu asupra posibilului. Adrian Marino admite că demersul său „à vrai dire, ne diffère pourtant pas essentiellement de celle des poéticiens actuels" (1988:296), dar își propune mai mult: 1) să ajungă la literaritate ca la un „résidu général, théorique, systématique, transhistorique, de *toutes* les littératures" (1988:299); 2) literaritatea „metafizică" nu va acoperi total aspectele istorice ale literarității, obținute prin elaborarea unei biografii esențiale a ideii de literatură (1988:300;

Scanned with OKEN Scanner

avem aici programul cărții *Biografia ideii de literatură*); 3) să combine, în drumul spre literaritate, abordarea fenomenologică (fără a practica reducția eidetică pînă la limita unei „literarități a limbajului", pur procedeu formal) și abordarea poetico-retorică tradițională (avînd aceeași grijă de a nu eșua în discuția exclusivă a fenomenului lingvistic).

Ca discurs, comparatismul utopic în varianta Adrian Marino are următoarele trăsături: 1) este patetic, așa cum este orice discurs științific născut din ideologie; 2) este redundant; 3) este abstract, dînd efecte de conceptualizare și evitînd exemplele (deși lucrările în discuție totalizează aproape șapte sute de pagini, se recurge mereu la un „eșantionaj rapid"); 4) este accesibil, atît datorită primelor trei însușiri semnalate, cît și datorită efectului de lizibilitate conferit de formulele mai dezinvolte ale limbii franceze culte („c'est à prendre ou à laisser" etc.), pe care autorul le stăpînește uimitor (pentru comparație, a se citi *Hermeneutica ideii de literatură*, redactată în românește și despuiată programatic de orice artificiu stilistic).

2. Comparatism și context epistemologic

În clasica sa lucrare *The Sociological Imagination* (1959), C. Wright Mills, examinînd stadiul în care se găseau științele umaniste în lumea anglofonă, stabilea și critica două tradiții teoretice majore care – în opinia lui – împiedicau dezvoltarea *imaginației sociologice:* 1) tendința – pe care el o asocia cu filozofiile lui Comte, Marx, Spencer și Weber – de a manipula adevărul istoric astfel încît să rezulte „o cămașă de forță trans-istorică" („a trans-historical straight-jacket; *op. cit.*, p. 22); 2) credința că scopul principal al disciplinelor sociale ar fi acela de a construi o teorie sistematică asupra naturii omului și societății (*op. cit.*, p. 23). Această a doua tradiție teoretică inhibitorie a fost numită de C. Wright Mills *Grand Theory.* Ostilitatea marelui savant față de construcția unor teorii abstracte și normative ale naturii și comportamentului umane nu era singulară; aceeași poziție era de

Scanned with OKEN Scanner

regăsit printre istorici și printre politologi. Încercarea de a formula filozofii sociale sau politice generale era privită de savanții anglofoni ai deceniului șase cu rezervă, ostilitate sau dispreț – filozofia însăși părea aproape de obștescul ei sfîrșit. Legat de aparentul impas al filozofiei era și curentul care ducea spre abandonarea studiului marilor sisteme filozofice ale trecutului, cu amestecul lor de elemente descriptive și evaluative, în ideea construirii unor „teorii empirice" ale dezvoltării și ale comportamentului social, libere de constrîngeri axiologice și cu adevărat științifice. Din perspectiva filozofiei europene, aceste tendințe sînt asociate cu orientarea exclusivă a gîndirii anglo-americane spre analiză, spre teoria cunoașterii, spre explicarea conceptelor generale prin analiza sensului termenilor folosiți pentru a le exprima. Un sprijin suplimentar al aspirațiilor la o știință pur empirică a societății venea din partea unor importante filozofii ale vremii și locului, care traversau la rîndul lor un simptomatic proces de radicalizare, formalizare și dogmatizare: în filozofia științei, explicarea unui act deconcertant de fapte revenea la a demonstra că ocurența lor poate fi dedusă și deci prezisă pe baza unei legi naturale (sau măcar statistice). În consecință, „omul ca subiect pentru știință" (ca să evoc titlul unei lucrări a lui A.J. Ayer din 1967) părea singurul țel respectabil pentru științele sociale. De asemenea, ideea unei științe a societății a fost sprijinită de excepționalul succes al concepțiilor raționaliste în legătură cu însăși practica științei, mai ales în varianta lor dată de Karl Popper. Teoria popperiană a științei, faimosul test al falsificabilității, criticile sale neiertătoare la adresa tuturor formelor de filozofie socială utopică (*The Open Society and Its Enemies*, *The Poverty of Historicism*, capitole din *Conjectures and Refutations* etc.), explozia cercetărilor empirice, toate acestea păreau să dea lovituri decisive așa-numitei *grand theory*. Totuși, realitatea ultimelor două decenii avea să infirme prognozele înguste raționaliste (atacate, din anii '70, de epistemologii pluraliști ca Paul K. Feyerabend): marxismul a cunoscut neașteptate regenerări; psihanaliza, mai ales prin aportul lui Lacan și al școlii sale, a căpătat o nouă orientare teoretică;

Scanned with OKEN Scanner

Habermas, Marcuse și alți membri ai Școlii de la Frankfurt au continuat să lucreze pentru o sinteză freudo-marxistă; filozofia anglofonă, empirico-pozitivistă, a trăit șocul unor valuri succesive și subversive de hermeneuți, structuraliști și post-structuraliști, post-empirici, deconstructori etc. Teoriile cuprinzătoare, mărețe (și, desigur, orgolioase) își făceau din nou drum spre primul plan[4].

Nu voi prelungi acest și așa foarte lung tablou epistemologic, fiindcă se cunosc prea bine perioadele de înflorire și redeșteptare ale unor tradiții intelectuale care păreau sortite desuetudinii: „noua istorie" de tip *Annales*, reintegrarea ideologemei și, mai apoi, a întregului context axiologic și socio-cultural, în țesătură intrinsecă a teoriilor structuraliste, relativizarea unor dogme ale lingvisticii (dihotomiile saussuriene, de exemplu) ori teoriei sociale. La limită, chiar metoda era atacată; mai mult decît atît, exagerîndu-se tendința de a critica metoda, se ajungea chiar la negarea rolului pozitiv al științei post-carteziene, chiar la afirmații radicale de tipul celei ce urmează, datorată lui Feyerabend: „...theories of knowledge and theories in general are the death of knowledge"[5]. Privită din acest unghi, teoria comparatistă a lui Adrian Marino este foarte interesantă și își vădește contradicțiile.

Astfel, deși autorul citează într-un loc o formulare sceptică a lui Marcel Granet (metoda este „le chemin après l'avoir parcouru"), mizează prea mult pe metodă, pe schemă logico-deductivă, pe sisteme infailibile de postulate. Afișarea *parti pris*-ului ideologic nu este o soluție, din moment ce alte tipuri de abordare a literaturii (a culturii în general) sînt perfect argumentabile. Din fericire, Adrian Marino a dezvoltat în opera sa ulterioară, *Hermeneutica ideii de literatură*, tocmai componenta hermeneutică a modelului teoretic comparatist; evoluția concepției despre studiul literaturii spre teze mai flexibil articulate reprezintă, să recunoaștem, și o dovadă a structurii deschise, și o probă a relativității potențiale a modelului comparatist.

Ceea ce surprinde la un savant care avea bune cunoștințe de hermeneutică în momentul scrierii cărții apărute abia în 1988 este intoleranța față de istoria mentalităților, deși mi se pare evident că

Scanned with OKEN Scanner

mersul lucrurilor în științele socio-umane este o reconsiderare a disciplinelor deschise, de mare cuprindere, bazate pe concepte mai vag definite. Știința literaturii pare să se fi izbăvit, mai ales în ultimul deceniu, de ambițiile de a deveni o *strenge Wissenschaft*, o soră bună a algebrei. Pînă și cei mai vajnici apostoli ai studiilor formaliste au redescoperit legăturile contextuale, abandonînd reducționismele de mai ieri. Altminteri, contradicția e gata: cum să conciliezi convenabil caracterul anistoric al unei teorii bazate pe invarianți (obiecția anistoricității nu e satisfăcător eliminată de Marino) cu istoricitatea literaturii (și chiar a teoriei)? Adesea, literatura este mai bine luminată din exterior, atunci cînd e văzută ca segment al imaginarului social, ca fenomen cultural multiplu determinat. Respingerea istoriei mentalităților, dincolo de iureșul polemicii, nu se susține: invarianții literari nu sînt entități metafizice, nu sînt nici numai literari, ci trimit spre o antropologie, spre structurile imaginarului, spre arhetipuri. De ce respinge Marino această generalizare, de ce se limitează la literatură și insistă atît asupra autosuficienței sale? E un fapt curios pentru un ideolog.

Atașamentul față de metodologia comparatismului este și el criticabil. Tzvetan Todorov făcea cîndva observația (*Poétique de la prose*, Paris, 1971, p. 243) că procedura comparatismului, pornind de la o abordare generală, nu ar face decît să repereze trăsături universale în interiorul operei și să „ilustreze" la infinit premisele. Adrian Marino spune că obiecția e inconștientă, „car – en fait – une telle procédure est la seule réalisable et efficiente" (1988:311). Dar este acesta un răspuns veritabil? Legat de această problemă apare și chestiunea universalității, la care doar comparatismul ar avea acces. Dar oare poeticile nu tind dintotdeauna la universalitate? Oare nu cumva o parte din tradițiile metodei comparative au pătruns în toate disciplinele socio-umane? Diversele poetici moderne au urmărit, în grade diferite, să ajungă la cuprinderea universalității, chiar fără să fie ostentativ comparatiste; nu cred că e bine să judecăm aspru citatele prea frecvente din autorii europeni (deși *Tristram Shandy*, *Les liaisons dangereuses* ori *Madame Bovary* s-au cam tocit: nici un cercetător al literaturii nu

Scanned with OKEN Scanner

le mai poate citi ingenuu), fiindcă ele au intrat în *vulgata*. Cunoașterea poate circula foarte bine și printr-un set de referințe comune; cu condiția de bun-simț ca numărul lor să nu fie prea mic și ca aria lor de proveniență să nu fie limitată. Tot discutînd problemele acestea, realizezi cîtă convergență este între teoria comparatistă a lui Adrian Marino și ansamblul studiilor formaliste. Cu modice sacrificii retorice, se ajunge pe alocuri chiar la coincidență, așa cum se întîmplă adesea în teoriile din *humaniora*, între care există mai multă continuitate decît ruptură. Dar nici măcar cei ce exclamă *nihil novo!* nu se pot sustrage ideologiei literar-artistice dominante, care, sub presiunea modelelor din *hard sciences* și tehnologie, proclamă din moment în moment ceva nou. Totuși, trebuie să admit că postulatele comparatismului „rimează" perfect cu stratul *Aufklärung* al modelului comparatist Marino: teoria progresului linear al civilizației folosea metoda comparativă (Turgot remarca în 1750 că Pămîntul conține *toate* stadiile evolutive, deci e util să studiezi alteritatea exotică pentru a cunoaște trecutul occidental; nu diferit gîndeau Rousseau, Condorcet, Adam Smith, Adam Ferguson). Oricît ar părea de ciudat, *nihil novo* poate conviețui, în secolul al XVIII-lea, ca și în noul comparatism, cu progresul indefinit; așa se întîmpla și la grecii antici, poate cei dintîi care au făcut comparatism (ideea de comparație decurgea direct din ideea de *physis*, cum arăta metodologul antropologiei John Linton Myres); așa se făcea și în secolul cel mai comparatist, al XIX-lea, cînd comparația funcționa în cadrul unei ordini prezumate a creșterii și dezvoltării tipurilor[6]. Multe exemple ar putea arăta frecvența simbiozei dintre mentalul diacronic și cel sincronic. Nu e deci de mirare că teoria comparatismului utopic, atît de interesată de abstract și structural, trebuie să ia în seamă și evolutivul.

Am vorbit pe la începutul articolului și am făcut și pe parcurs scurte referiri la nașterea metodei comparatismului utopic din ideologie. Adrian Marino admite: „chaque définition de la littérature est, pour l'essentiel, idéologiquement motivée"; spune chiar mai mult: „L'idéologie, dans nos matières, se réduit à une infrastructure théorique des études littéraires qui les infléchit dans une

Scanned with OKEN Scanner

certaine direction et qui détermine, en dernière analyse, des prises de position conséquentes suivies par des actes. C'est l'énergie motrice, l'impulsion, la motivation dernière qui guident et animent l'ensemble de nos recherches" (1988:168). Lucrul pare de domeniul bunului-simț, după cum de bun-simț este constatarea că din ideologie se poate naște, pe lîngă teoria ipotetico-deductivă, cea mai liberă și mai dadaistă epistemologie (Feyerabend, în *Against Method*, recitește istoria științelor prin fragmente ale discursului ideologic). Este cu atît mai interesant să observi nașterea teoriei din ideologie cu cît procesul a fost prima dată analizat pertinent de Karl Mannheim, în clasica sa lucrare *Ideologie und Utopie*. Într-adevăr, încercînd să pună bazele unei sociologii a cunoașterii, Mannheim a făcut o admirabilă demonstrație a condiționării ideologice a epistemologiei (care nu e mai prejos decît cartea de mare succes a lui Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, apărută cu o jumătate de veac mai tîrziu)[7]. Prin urmare, cînd spunem „comparatism utopic", facem mai mult decît o simplă figură de stil.

O ultimă discuție specializată merită problema verificării. Adrian Marino își pune, de bună seamă, această problemă; altminteri, toată construcția sa teoretică ar rămîne suspendată în nourii posibilității. Este însă tot atît de adevărat că verificarea metodei și a definițiilor noului comparatism rămîn *à faire*, deoarece autorul, cum am mai arătat, nu furnizează material ilustrativ decît în foarte mică măsură. Totuși, metodologia popperiană a verificării, la care se face trimitere (v. 1988:260-1), nu se poate aplica atît de firesc. Să ne reamintim ce spunea Popper (*Logica cercetării*, cap. III-IV): pentru ca o teorie să fie științifică, ea trebuie să fie falsificabilă, să poată permite o eventuală refutare; dacă teoria e formulată în termeni atît de vagi încît să-i poți interpreta enunțurile astfel ca să faci loc oricărui rezultat experimental, înseamnă că nu avem de-a face decît cu o teorie pseudo-științifică (psihanaliza, de exemplu). Întrebarea-test ar putea suna astfel: se poate imagina o împrejurare din domeniul considerat, astfel încît, aplicînd descrierii sale conceptele și axiomele teoriei, enunțul rezultant să contrazică un

Scanned with OKEN Scanner

enunț ce poate fi dedus din aceeași teorie? Dacă, dimpotrivă, rezultatul se dovedește a fi o consecință a teoriei, aceasta se confirmă; nu este însă și demonstrată, fiindcă și alte teorii pot fi compatibile cu un anumit fapt; în rest, găsirea unui fapt incompatibil nu constituie întotdeauna un argument decisiv împotriva unei teorii (introducerea unor ipoteze noi poate „salva fenomenele", le poate integra). Oricît de mult ar dori cineva, teoriile din *humaniora* nu sînt judecabile cu criteriile testului popperian. De aceea, nici celelalte ambiții scientiste preluate din științele naturii (cu speranța că structura silogistică ar putea ține loc de sistem experimental, ca în construcțiile utopice) nu vor fi satisfăcute. Între ele, ambiția predicției (din care decurge idealul unei poetici generative); să ne amintim că tot așa a eșuat și logica istoriei – logica literaturii nu poate face excepție.

3. Concluzii

La sfîrșitul acestei evaluări critice, să reținem, în puține rînduri, cîteva repere.

1) Sistemul comparatismului utopic este prima teorie completă a literaturii dată la Paris de un român, de la Mihail Dragomirescu încoace. Prin apariția la edituri de prestigiu, în condiții standard (deci altfel decît încercările de universalizare a unor contribuții românești prin distribuirea marginală asigurată din țară), cărțile lui Adrian Marino realizează practic unul din idealurile teoriei noastre literare: intrarea în circuitul european.

2) Teoria comparatistă a literaturii reprezintă una dintre cele mai coerente consecințe ale epistemei comparatiste și o depășire a crizei comparatismului tradițional. Limitele acestei consecințe vor fi, inevitabil, limitele comparatismului în genere.

3) *Hermeneutica ideii de literatură* și pandantul ei istoric, *Biografia ideii de literatură* (în curs de finalizare la data scrierii articolului de față), constituie pasul ulterior în drumul lui Adrian Marino către cuprinderea globală a problematicii literaturii – proiect temerar care depășește, ca interes și performanțe, dimen-

Scanned with OKEN Scanner

siunile celor mai multe dintre operele cunoscute din teoria literaturii. Înțelegerea locului comparatist în ansamblul teoriilor literaturii se cere completată cu înțelegerea locului său în istoria intelectuală a autorului. Practic, aceste două cărți se cădeau a fi discutate la începutul deceniului curent, atunci cînd fuseseră încheiate (ele se și bazează pe o bibliografie care se sfîrșește la finele deceniului opt).

4) Cum am mai spus în cîteva prilejuri, cărțile din seria celor aflate aici în discuție au nevoie de o discuție publică serioasă, competentă. Practica primirii noilor apariții, așa cum s-a conturat ea la noi în ultimele decenii, dezavantajează sintezele: recenzii de adeziune ditirambică, tăcere (complexată, invidioasă etc.) sau execuție sumară nu țin locul articolelor critice. În mod normal, însuși autorul ar dori să-și redefinească poziția în raport cu principalele obiecții ce i se fac.

Note

[1] Adrian Marino, într-o convorbire cu Nicolae Florescu (*R.I.T.L.*, 3/1985, p. 80).

[2] „Hermeneutica ideii de literatură ca provocare", în *R.I.T.L.*, 1-2/1987, pp. 238-41. Dat fiind caracterul aplicat al paginilor de față, nu voi implica aici sursa europeană a doctrinelor referitoare la justețea denominațiilor, dialogul platonician *Cratylos*.

[3] V. Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, 1972, pp. 25-44; H.J. Krysmanski, *Die utopische Methode*, Köln, 1963.

[4] Pentru această panoramă epistemologică am folosit material din recenzia mea la Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985 (apărută în *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza" din Iași*, serie nouă, secțiunea IIIb. Filozofie, tomul XXXIII, 1987, pp. 32-3).

[5] Citez dintr-o scrisoare a lui Paul K. Feyerabend care-mi este adresată (cu permisiunea autorului).

[6] Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, New York, 1969, pp. 192-3. Paginile 189-208 sînt o bună sinteză asupra metodei comparative.

Scanned with OKEN Scanner

[7] Chestiunea e oțioasă în acest cadru. V. pentru o bună punere în temă Alan Scott, „Politics and Method in Mannheim's *Ideology and Utopia*", in *Sociology*, Vol. 21, No. 1, February 1987, pp. 41-54.

Scanned with OKEN Scanner

O „politică abstractă și literară“: intelighenția și democrația

Un colocviu despre „Tocqueville și democrație astăzi“[1] e o invitație la anacronism și la comparațiile cele mai vertiginoase; în plus, el pare să poată inspira și alte entorse ale rigorii analitice. Întărit de această premisă, voi schița raporturile dintre intelighenție și democrație. Pentru a controla un obiect de studiu altminteri foarte discutabil, mă voi limita la raporturile dintre intelighenția românească și democrația ezitantă a post-totalitarismului, fără a renunța totuși la implicațiile lor est-europene. În interesul conciziei, metatextul imediat (în raport cu care textul comunicării e doar o aplicație) nu va fi invocat decît într-o scurtă bibliografie, fără comentarii[2]. Totuși, orice eventuală discuție a textului va trebui să se refere și la metatext.

1. Capcanele extrateritorialității

Eșecul euristic al celor mai multe dintre modelele intelighenției est-europene are ca sursă principală folosirea mecanică a cîtorva categorii istorice și sociologice occidentale pentru a da seamă de o experiență care le rămîne străină. Astfel, intelighenția este considerată (explicit sau implicit) a fi „elita cultivată“, o noțiune vagă ce include, în funcție de regiune și epocă, ansamblul persoanelor avînd o formație secundară sau universitară. Rezultă de aici că intelighenția ar fi suma slab structurată a „intelectualilor“ (prin extensiune, o realitate socială ubicuă și eternă), deci

Scanned with OKEN Scanner

modelul intelighenției ar avea ca referință modelul „clericului" sau, la autorii mai riguroși, posteritatea afacerii Dreyfus[3].

Acest model superficial a fost larg adoptat în Est, deoarece: (a) pune între paranteze determinările istorice și sociale ale intelighenților din regiune; în consecință, (b) le absolvă pe acestea de orice responsabilitate legată de rolul lor în producția, manipularea și interpretarea anumitor factori cruciali de integrare socială: bunurile simbolice[4]; deci, (c) ocultează miza esențială a relațiilor intelighenților cu ceilalți actori sociali: puterea simbolică, puterea pur și simplu.

Prestigiul științei occidentale și certitudinea amețitoare de a avea de-a face reciproc cu „omologi" au agravat neînțelegerea, și dacă lucrul a rămas evanescent, cuvîntul „intelighenție" a intrat în dicționarele limbilor vest-europene după ce a parcurs în sens invers traiectoria sa din secolul XIX: ne amintim că germanul *Intelligenz* a fost împrumutat de polonezi și, de la aceștia, de ruși – care aveau să-l ilustreze cu succesul știut. În opinia mea, modelul intelighenției abia menționat falsifică pe deplin analiza societăților est-europene din secolele XIX și XX. Dincolo de consecințele neplăcute pentru erudiție și pentru reproducerea unor discipline academice, această eroare împiedică înțelegerea societăților comuniste și a avatarurilor lor mai mult sau mai puțin democratice.

Din fericire, ieșirea din neînțelegere a fost găsită de vreo cincisprezece ani și pare să-și croiască drum spre gloria academică și uzul popular[5]. E vorba esențialmente de a considera că intelighenția regrupează, dintre toți actorii sociali care dezvoltă activități intelectuale, pe aceia care inventează – și fac recurs la – strategii de transformare a cunoașterii (sau a unui alt capital simbolic; în rezumat: *auctoritas*) în putere (*potestas*). În general, ideologii și practici discursive specifice sînt asociate acestor strategii.

Restricția relevată mai sus lasă totuși deschisă chestiunea „extrateritorialității" intelighenției, la care mă opresc pe scurt în continuare[6].

Scanned with OKEN Scanner

Reluînd o analiză a lui Alfred Weber (sintetizată în celebra sintagmă *freischwebende Intelligenz*), Karl Mannheim credea că inteligheția este o entitate fără determinări sociale definitorii, „a relatively classless stratum which is not too firmly situated in the social order"[7]. Desigur, cei ce constituie inteligheția nu sînt creații *ex nihilo*, dar încă mai important decît originile sociale diverse ale acestor oameni este factorul lor comun: ideile. Legătura dintre diferitele grupuri de intelectuali este educația, care transmite (fiind o metonimie a societății) problematica socială. Activitatea intelectuală a societății moderne nu mai e apanajul cîtorva clase privilegiate, al cîtorva caste (clerul, de pildă), ci este exercitată de această nouă „pătură", detașată de structurile societății, recrutată pe o bază mereu mai largă. În consecință, inteligheția este singurul grup capabil să depășească perspectiva de clasă pentru a se înălța la generalitate, la înțelegerea ansamblului; cum, prin educație, inteligheția e familiarizată cu totalitatea problemelor societății și cum, pe de altă parte, ea nu e orbită de interese subiective, poate pune activitatea socială și politică pe baze obiective, științifice.

Intelighețiile est-europene au manipulat foarte abil acest element însemnat al autoimaginii lor – portretul intelectualului ca agent al Rațiunii. Dar istoria agitată a Europei Răsăritene avea să compromită argumentele extrateritorialității, antrenînd o rapidă evoluție înspre intelighețiile naționale, a căror sursă de capital simbolic nu mai putea fi rațiunea, ci demiurgia statului-națiune. Intelectualii care au rămas să vorbească lumii lor despre valorile universale/europene au fost adesea marginalizați sau pur și simplu eliminați, în timp ce curentele autohtoniste (de tipul slavofililor din Rusia sau de tipul protocroniștilor din România) au ajuns la hegemonie arogîndu-și monopolul codificării identității naționale și refuzînd adversarilor lor orice pretenție de arbitraj politic și social. Statul-națiune și, pe urmele sale, statul-partid, au exploatat mult acest conflict intern al inteligheției. Astfel, în România anilor '50, după o scurtă și violentă domnie a „Rațiunii" Kominternului, modul de dominație simbolic-ideologic ales de Partid a

Scanned with OKEN Scanner

favorizat întoarcerea la metafizica Națiunii. În acest context, Partidul (acest intelectual colectiv, ca să reiau o formulă a lui Gramsci) și inteligheția au trebuit să găsească un *modus vivendi*.

Și l-au găsit. Epurările și celelalte forme de intervenție violentă a Partidului în viața inteligheției au fost înlocuite cu modalități de control mai complexe; iar elitele revoluționarilor de profesie (adesea alogene, totdeauna sprijinite de sovietici) au făcut loc elitelor birocratice naționale, aflate uneori în ruptură cu Moscova; din ce în ce mai mult, bestiarul politic se complică, dar regula este, în termenii lui Pareto, ca leii să fie mîncați de vulp(o)i; la fel, natura puterii politice s-a schimbat, reînnodînd, după schemele comunismului de război, cu tradițiile locale sud-est europene: relația patron-cliént devine paradigma unei puteri ambigue și insidioase, căreia nimic nu-i poate scăpa. Puterea (patronul) și inteligheția (clientul) sînt inseparabile: prima fixează regulile jocului, dar acceptă din cînd în cînd sugestiile celei de-a doua; cei doi termeni ai relației luptă continuu pentru controlul asupra istoricității (crede Alain Touraine), asupra surplusului (cred Konrád și Szelényi) sau asupra filierelor de transformare a oricărei *auctoritas* în *potestas*; totuși, nu lipsesc perioadele de antantă cordială, în care fracțiuni statistic neînsemnate ale inteligheției (în fond, mutanți ai acestei specii) rămîn pe dinafară sau în marginea simbiozei. Partidul administrează mijloacele producției de bunuri simbolice; el atrage (prin constrîngere și corupție) inteligheția în campaniile oficiale (deschiaburire, propagandă etc.), distribuind-o în roluri de aparatcik de rang inferior sau mijlociu – rezultatul secundar e anularea principalelor surse de popularitate (și aceasta într-o parte a lumii în care inteligheția erau de la început mai aproape de stat decît de societatea civilă). Această inteligheție privită cu ostilitate de toată lumea – strigătul „Moarte intelectualilor!", auzit cu prilejul raziei minerilor la București, în iunie 1991, nu e decît expresia radicală a unei vechi tensiuni – furnizează Partidului (și nu întotdeauna oblic!) o asistență ideologică, socială și administrativă, așteptînd de la birocrația alocativă resurse și omologare.

Scanned with OKEN Scanner

În aceste condiții, extrateritorialitatea este o dogmă de nesusținut. Partea intelighenției care a folosit în conflictele sale profesionale cultul Națiunii a oferit Partidului, mai ales în România, o redutabilă sursă de legitimitate, fiind recompensată cu o importantă poziție socială, profesională, iar în cîteva cazuri politică. Adversarii ei, campioni ai Rațiunii și meritului, au trebuit să abandoneze orice iluzie de a concura Puterea, resemnîndu-se la un capital simbolic problematic, derivat din recunoașterea publică a excelenței intelectuale și a unei etici a automarginalizării. Contra-elita intelectuală care acceptă extrateritorialitatea exercită și un fel de sacerdoțiu laic, în linia tradiției est-europene a intelighenției, dar ea nu mai influențează Puterea, ca altădată. În România, această contra-elită reușea în anumite perioade să cîștige conflicte profesionale, să omologheze autori accesibili doar inițiaților, să difuzeze discursuri eterogene în raport cu ansamblul practicilor discursive curente.

De exemplu, în literatura română a anilor '60 și '70 s-a vorbit mult de „autonomia esteticului", un postulat care încerca să limiteze ingerințele Partidului în afacerile „inginerilor sufletelor omenești". În același sens, Constantin Noica și „Școala de la Păltiniș" au propus, în anii '70 și '80, un model uman alternativ: omul excepțional dotat, cunoscător al înaltei culturi universale, care trăiește în lumea căzută a socialismului real dramele spirituale exemplare ale eroilor lui Platon sau ale idealismului german. Cele două curente intelectuale au eșuat totuși atunci cînd au încercat să se instituționalizeze (Noica a vrut să pregătească, ne amintim,.o elită națională de douăzeci și două de genii), sau au avut efecte secundare reprobabile (teoriile lui Noica privind „sentimentul românesc al ființei" și atacurile sale împotriva decadenței Occidentului au fost recuperate de intelighenția *collabo* și chiar de către Partid).

2. Politica „abstractă și literară"

Înregistrînd ambiguitatea relației intelighenție-putere, nu vreau să fac o judecată de valoare, cu atît mai puțin să introduc o

Scanned with OKEN Scanner

notă de confuzie în dezbaterea altminteri tot mai discretă pe marginea complexei *Schuldfrage* a regimurilor comuniste; dimpotrivă, din mai multe motive, sînt tentat să diferențiez atent „adaptările secundare" care au putut fi inventate în aceste *total institutions* (Erving Goffman) deghizate în cetăți radioase. Totuși, este frapant că intelectualii care își afirmau extrateritorialitatea nu abandonaseră total visurile unei inteligheții obișnuite să-și susțină autonomia în raport cu economicul, socialul și politicul doar pentru a încerca să influențeze și chiar să ia puterea.

Regăsindu-se, vrînd (mai rar!)-nevrînd, la o anumită distanță de exercițiul puterii, o parte a inteligheției est-europene a continuat să-i facă ecou. Stăpînind procedeele ambiguității, antifrazei și aluziei, practicînd uneori *ketman*-urile (descrise atît de bine de Czeslaw Milosz în *La Pensée captive*), numeroși autori au transformat politica într-o referință obligatorie a întregii culturi, iar viața politică a comunismului în grila de lectură privilegiată a unor texte literare ce păstrau aparențele jocului estetic pur. Tocqueville observase un fenomen similar în Franța secolului XVIII, „cea mai literară" dintre națiunile Europei: „Acest tip de politică abstractă și literară era răspîndit în doze inegale în toate operele acelui timp, și nu era nici una, de la tratatul greoi la cîntec, care să nu conțină puțin din ea"[8]. Miile de publicații est-europene apărute după „revoluțiile" anului 1989 n-au făcut decît să exprime, într-o confuzie triumfală, ceea ce fusese gîndit în tăcere, disimulat cu mijloace retorice, ceea ce circulase clandestin în deceniile de cenzură.

Desigur, exegeza acestui „curat" democratic amestec al limbilor pune în evidență și alte trăsături decît cele izolate de hermeneutica tăcerii totalitare. Aș vrea să reținîn totuși cîteva continuități remarcabile, mai elocvente decît rupturile.

Mai întîi, o extraordinară încredere în forța cuvîntului. Est-europenii cei mai marginali și mai criptici par să fie convinși că discursul poate schimba cursul lucrurilor. S-ar spune că figurile harismatice ale tribunului, profetului și utopistului domină antropologia inteligheției seduse de libertate, în vreme ce amestecul limbilor dă naștere unei confuzii extreme: „A scrie, nu înseamnă

Scanned with OKEN Scanner

oare a confunda ontologia cu gramatica?" (Derrida). În orice caz, în Est discursul e adesea confundat cu acțiunea.

În al doilea rînd, o tendință de a impune realității o coerență, o logică sau chiar o rațională. Acestei tendințe îi corespund explozia scenariilor, excesele „cauzalității diabolice" (Léon Poliakov), interpretarea neîncetată și tot mai delirantă a unei istorii ce se încăpățînează să rămînă înecată în smog. În subsidiar, numeroși intelectuali est-europeni au în vedere o acțiune politică anume, care ne amintește de Lumini, de 1789, 1848 și 1917: trebuie neapărat să-i luminăm pe oameni, fiindcă absența comportamentelor sociale și politice democratice se explică printr-o lipsă de *savoir/know-how* democratic. Progresiv, un alt fenomen identificat de Tocqueville în preajma Revoluției franceze afectează țările din Est: „Deasupra societății reale (...) se construia astfel puțin cîte puțin o societate imaginară (...)"[9]. Diverse grupări de intelectuali, care evocă faimoasele *sociétés de pensée* franceze prerevoluționare (atît de bine analizate de François Furet), se consumă pentru a obține cel mult ceea ce obținuseră iluștrii lor predecesori: „Treptat, imaginația mulțimii o părăsi pe prima (societatea reală), pentru a se retrage în cea de-a doua (societatea imaginară). Oamenii se dezinteresară de ceea ce era, pentru a visa la ceea ce putea fi, și se trăi, în fine, prin intermediul spiritului, în această cetate ideală pe care o construiseră scriitorii"[10]. Din nefericire, mulțimile post-comuniste, sătule de utopii, se vor abandona probabil altor ideologii, mai primitive, mai puțin abstracte, purtătoare de principii identitare mai idiosincratice. Insistența asupra eticii ori mesajul cvasimistic ce îndeamnă la „a trăi în adevăr" nu par nici ele hărăzite succesului politic.

În al treilea rînd, o confuzie între central și marginal. Puterea, dezvoltarea și progresul, interesul economic și viziunea ideologică se concentrează pe centralitate și principal, acordîndu-le o prioritate absolută asupra elementelor marginale. Dimpotrivă, literatura se ocupă de marginal, explorîndu-l și punîndu-l în valoare, pregătind astfel potențialul evoluțiilor viitoare[11]. Intelighenții-ile est-europene au transformat literatura într-un exercițiu asupra

Scanned with OKEN Scanner

principalului; cenzura și criza științelor sociale din țările comuniste au accentuat acest proces. Tocqueville îl descrie astfel, cu anticipație, vorbind tot de Franța secolului XVIII: „Toată educația politică a unui mare popor era făcută integral de către oamenii de litere (...). Scriitorii nu dădură poporului doar ideile lor (...); ei îi dădură temperamentul și capriciile lor. Sub ascultarea lor, în absența oricărui alt îndrumător, în mijlocul profundei necunoașteri a practicii în care se trăia, toată națiunea, citindu-i, sfîrși prin a căpăta instinctele, mentalitatea, gusturile și chiar defectele naturale ale celor ce scriu; astfel încît, cînd ea trebui în fine să acționeze, transportă în politică toate obișnuințele literaturii (...). Însăși limba politicii preluă ceva din aceea pe care o vorbeau autorii; ea se umplu de expresii generale, de termeni abstracți, de cuvinte ambițioase, de construcții literare. Acest stil, ajutat de pasiunile politice care îl foloseau, pătrunse în toate clasele și coborî cu o ușurință unică pînă la cele de pe urmă“ [12].

După „revoluțiile“ anului 1989, intelighențiile est-europene par să fi repus în funcțiune filierele de transformare a oricărei *auctoritas* (culturală sau, mai general, simbolică: exemplul opozanților) în *potestas*: mulți intelectuali ocupă acum poziții importante în parlamente, guverne, chiar fotolii de șef de stat. Regimurile post-comuniste, la rîndul lor, mizează pe controlul bunurilor simbolice (fiind obligate să administreze o penurie de bunuri materiale și o resurecție a diferențelor etnice, confesionale etc.) pentru a rămîne la putere și, eventual, a se consolida. Există deci toate șansele ca relația Putere-intelighență să cunoască evoluții spectaculoase.

Întrebarea care se pune este dacă modelul clasic al intelighențiilor est-europene va rămîne dominant. Pentru moment, se poate constata că intelighențiile luptă pentru centralitate, că ele se resituează în cîmpul politic și că își supraestimează influența asupra „maselor populare“. Acestea din urmă, la rîndul lor, par să intre într-un alte scenariu prefigurat de Tocqueville: „O națiune obosită de lungi dispute consimte cu bucurie să fie înșelată, cu condiția să fie lăsată în pace“ [13].

Scanned with OKEN Scanner

Note

[1] Textul de față este versiunea românească a unei comunicări prezentate la Colocviul „Tocqueville et la démocratie aujourd'hui" (Novi Sad, Iugoslavia, 20-21 iunie 1991). Țin să-mi exprim și aici gratitudinea față de primii comentatori ai originalului francez, domnii Eduardo Nolla, François Furet, Luc Ferry, Robert Legros și Pierre Manent.

[2] Metatextul imediat include următoarele lucrări, în ordine alfabetică: Zygmunt Bauman, „Intellectuals in East-Central Europe: Continuity and Change", *Eastern European Politics and Societies*, 1 (2)/1987, pp. 162-186; Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977 (*Originile intelectuale ale leninismului*, trad. rom. de Lucreția Văcar, București, Humanitas, 1993); György Konrád, Ivan Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979; Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution* (1856), édité par J.-P. Mayer, édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1967 (mai ales pp. 230-241); Alain Touraine *et al.*, *Solidarité: Analyse d'un mouvement social, Pologne 1980-1982*, Paris, Fayard, 1982; Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, Berkeley, University of California Press, 1991 (trad. rom. de Mona Antohi și Sorin Antohi, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, București, Humanitas, 1994).

[3] Din evidente motive culturale, în România este mai influent modelul „intelectualului" definit pe teren francez de autori ca Julien Benda, Sartre, Régis Debray (în registru pozitiv), Paul Lafargue, Edouard Berth, Paul Nizan, Raymond Aron (în registru critic și negativ); desigur, ca mai toate discuțiile publice, discuția românească despre intelectuali nu e tehnică și riguroasă, ci emoțională și diletantă. Pentru cea mai bună sinteză critică a discuției franceze, v. Christophe Charle, *Naissance des „intellectuels". 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990; pe lîngă Charle, sînt de urmărit și autori ca Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, Anna Boschetti, Christophe Prochasson; chestiunea e apropiată de dezbaterea despre elite, în care intră, alături de autorii deja menționați, istorici, sociologi și politologi ca Guy Chaussinand-Nogaret. Pentru cercetări empirice asupra istoriei sociale a intelectualilor români – acest hibrid tipic est-central european de „cleric" și „intelighent" –, sînt de

Scanned with OKEN Scanner

văzut în special lucrările Elenei Siupiur, care se concentrează asupra secolului XIX.

[4] Pierre Bourdieu a impus în ultimele două decenii un aparat conceptual sintetizat de formula „economia bunurilor simbolice", introdusă la noi de Mihai Dinu Gheorghiu și folosită pentru analiza datelor românești și de Katherine Verdery. Eu utilizez conceptele din această sferă într-o manieră mai „slabă" – *debole*, cum ar spune Vattimo –, încercînd să evit presupozițiile deterministe (prezente la Bourdieu din sursă marxistă), depărtîndu-mă astfel de economie politică și sociologie, pentru a mă apropia de antropologia culturală.

[5] Mai ales prin cartea lui Besançon citată la nota 2.

[6] Argumentul „extrateritorialității" era subterfugiul prin care Biserica își argumenta „puterea pastorală" (în sensul lui Foucault, v. *infra* „Putere, crimă și pedeapsă: *Surveiller et punir* după douăzeci de ani"), apărîndu-se în același timp de reacțiile sistemului politic feudal: Biserica este „extrateriorială", nu e „din lumea aceasta", deci nu poate fi judecată ori îngrădită de puterea temporală; totuși, Biserica are un drept de control asupra treburilor pămîntești, fiindcă numai așa poate să-și împlinească mandatul divin, care e mîntuirea tuturor. Pe scurt: Biserica se poate amesteca în treburile Cetății, pe cînd Cetatea nu-i poate replica. Intelighențiile, chiar intelectualii occidentali, au folosit frecvent acest sofism.

[7] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. engl. de Louis Wirth și Edward Shils, Londra și Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 137.

[8] Tocqueville, *op. cit.*, p. 230. Traducerea mea.

[9] *Ibid.*, pp. 238-239.

[10] *Ibid.*, p. 239.

[11] Este teza centrală a excelentei cărți a lui Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary. Literature, Progress, and Reaction*, Baltimore și Londra, Johns Hopkins University Press, 1989. V. prezentarea mea la versiunea românească a unui capitol din carte (trad. Livia Cîmpeanu), in *Viața Românească*, XC, 11-12/1995, pp. 1-2.

[12] Tocqueville, *op. cit.*, pp. 239-240.

[13] *Ibid.*, p. 237.

Scanned with OKEN Scanner

Sfîrșitul Revoluției franceze

În 1978, cînd apărea la Gallimard *Penser la Révolution française*, François Furet (n. 1927) era deja un nume în bibliografia subiectului, mai ales datorită sintezei *La Révolution française* – scrisă în colaborare cu Denis Richet, publicată în 1965, revăzută în 1973, astăzi clasică. Cei doi autori puneau la contribuție o excepțională cunoaștere a factologiei, a literaturii momentului și a uriașei biblioteci secundare; în plus, printre cei dintîi în Franța, ei depășeau deopotrivă moștenirea ideologică a Revoluției și închiderea metodologică în care studierea complexului eveniment se menținuse din secolul al XIX-lea. Cartea încerca să ajungă, pentru a le supune examenului critic, la miturile datorate sau asociate Revoluției franceze. Și se poate spune că, la egală distanță de nostalgia Vechiului Regim și de fanatismul iacobin, Furet și Richet au deslușit ambiguitățile obiectivului lor de studiu, evidențiindu-i inextricabila combinație de emancipare și atrocitate.

Penser la Révolution française este etapa ulterioară, mai radicală și mai teoretică, a demitizării Revoluției. Furet își propune în această carte, asemeni lui Tocqueville în *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *să interpreteze*, nu să *povestească*. Astfel, cuvintele lui Tocqueville din prefața lucrării sale menționate sînt valabile și pentru eseul lui François Furet: „Cartea pe care o public în acest moment *nu e deloc o istorie a Revoluției*, istorie ce a fost făcută cu prea multă strălucire pentru ca eu să mă gîndesc a o reface; *e un studiu asupra acestei Revoluții*"[1]. În consecință,

cititorii interesați de „fapte" trebuie să consulte alte publicații ale autorului, care nu a abandonat cîtuși de puțin cercetările de arhivă pentru a se abandona speculației[2].

Succinta prefață a autorului mă dispensează de prezentarea structurii, genezei și țintelor polemice ale cărții. Voi încerca în cele ce urmează să evoc doar cîteva din aspectele sale mai subtile, relativ secundare în discuția provocată printre istorici, dar centrale pentru urmărirea argumentației lui François Furet și pentru așezarea operei sale în contextul care a inspirat-o.

Deschizîndu-se cu o propoziție astăzi proverbială („La Révolution française est terminée"), cartea lui Furet intra direct în miezul chestiunii. Fiindcă, dacă ar fi să reducem o dispută bicentenară la o unică, obsesivă problemă, atunci am obține marea întrebare a modernității politice franceze: *cum se poate opri revoluția?* De la distanță, întrebarea poate părea oțioasă, dacă nu cumva stupidă: chiar în momente ca 1968, francezii trăiesc într-o societate relativ stabilă, structurată, iar statul lor, cu știutele sale excese[3], aparține paradigmei *post*revoluționare – îl evocă, din fericire pentru cetățeni, mai curînd pe Napoleon decît pe Robespierre. Într-adevăr, oare nu era limpede în 1978 că Revoluția franceză luase sfîrșit?

Să facem, pentru a răspunde la întrebare, un ocol. Încă de la finele secolului al XVIII-lea, francezii emit opinii diferite asupra momentului precis al *declanșării* Revoluției. Cei mai mulți dintre protagoniștii epocii, prin apropierea genealogică a Antichității romane[4], împingeau originea mișcării și ideilor lor într-un trecut aproape legendar, inepuizabilă sursă de legitimitate și prestigiu simbolic; formule celebre și studii erudite vorbesc de o Revoluție petrecută *înaintea* Revoluției (Guizot e probabil primul, în 1821: „revoluțiile declară ceea ce s-a întîmplat deja"); în fine, rescrierile calendarului republican ating subtilități diplomatice uimitoare: s-a putut pretinde că sărbătoarea națională a Franței aniversează 14 iulie 1790, zi de pace socială și simbolică (se jura credință Națiunii, Legii și Regelui, într-o frenetică festivitate pusă în scenă

Scanned with OKEN Scanner

de pictorul David și vegheată sceptic de Talleyrand), și nu 14 iulie 1789 (lucru ciudat, regele notase atunci în jurnal: „Nimic!"). Ultimul exemplu arată că o aparent simplă operație de stabilire a cronologiei celui mai cunoscut episod din istoria Franței se încarcă de implicații dramatice pentru ierarhiile și legitimitățile prezentului: cînd socialismul francez dă semne spectaculoase de epuizare (președintele și primul-ministru, criticați permanent, ating cote ridicole în sondajele de opinie, ansamblul politicii socialiste e învinuit de eșec, alegerile regionale consfințesc disoluția bazei sociale a puterii), *establishment*-ul nu mai poate revendica strămoși zurbagii sau criminali. Cum istoriografia recentă a adus pînă la nivelul gazetelor un trecut de oroare (regicidul, Teroarea, deculturarea), cum peste tot în lumea prezentă mitul revoluției e compromis, 14 iulie 1790, zi unică de echilibru într-o perioadă de convulsii, încearcă să-l șteargă pe 14 iulie 1789.

Stabilirea punctului final al Revoluției e o întreprindere și mai dureroasă. Republicile franceze succesive au construit o legitimitate mereu mai sofisticată, dar reductibilă prin telescopare la mitul Revoluției. Ieșirea din acest mit antrenează deci logic ieșirea din legitimitate. Mai mult: moștenirea unei revoluții nu poate fi decît revoluția permanentă – prin urmare, sfîrșitul Revoluției franceze trebuie amînat la infinit. Amînat atît prin trucul elementar al marilor festivități sau prin simbolistica republicană, pletorică și permanentă (deviza și drapelul Revoluției marchează mereu instituțiile publice, imnul național cheamă și azi cetățenii la arme pentru apărarea „cuceririi revoluționare" din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea), sfîrșitul Revoluției e pur și simplu refuzat de acea parte a societății care jură pe tot ce poate fi considerat revoluționar. Nu e de mirare că polemica lui Furet, rezumată de propoziția inaugurală a cărții în discuție, e angajată în primul rînd cu istoriografia comunistă. De aceea, Furet analizează funcția exercitată de istoria și istoricii Revoluției în slujba ideologiei naționale[5], filiația Revoluție-Republică-ideologie socialistă-comunism (care contaminează mitul lui 1789 cu un 1917 mitic și construiește fantasma viitorului luminos de tip sovietic). Astfel,

Scanned with OKEN Scanner

demontînd un mit francez al originii și identității, François Furet pune în evidență întreaga criză a politicii și culturii de stînga.

Recomandînd recitirea lui Tocqueville – cel dintîi demistificator francez al Revoluției (englezii începuseră mai devreme: Burke) –, François Furet încearcă să deplaseze discuția Revoluției din istoriografie în filozofia politică. Cînd spune că „prima sarcină a istoriografiei revoluționare [mai exact: a istoriografiei Revoluției – n. S.A.] este de a redescoperi analiza politicului“[6], Furet iese de fapt din orizontul istoriografiei. Și nu e vorba „doar“ de a opune, cum spune el, *o istorie conceptuală* istoriei „evenimențiale“ – chiar dacă o parte din succesul cărții lui se datorește probabil interesului istoricilor pentru controversa de tip *Annales*, între evenimente și mentalități[7], un orizont metodologic în care Furet a fost receptat și la noi de specialiști. *Penser la Révolution française* are o altă miză: întoarcerea la sursele gîndirii politice clasice, respingerea modelului istoriografiei marxiste (care transformă politica în element al suprastructurii și „explică“ orice prin modurile/relațiile de producție), depășirea fragmentării moderne a obiectelor de studiu sub influența dezvoltării științelor sociale. În cea mai pertinentă recenzie a cărții de față, Claude Lefort releva tocmai ambițiosul proiect intelectual al lui François Furet: acela de „a redeschide pentru istorie un drum de la care, în ansamblul său, ea se abătuse, acela care o leagă de reflecția politică“[8].

Din această perspectivă, François Furet ne apare ca un istoric dublat de un filozof politic, fiindcă el caută distincțiile dintre idee și istoria reală, încearcă să examineze *elaborarea imaginară* a Revoluției și a lumii franceze postrevoluționare, pentru a-i degaja instituantul simbolic și mecanismele de reprezentare. Povestea spusă de istoricii secolului al XIX-lea și canonizată de marxism producea ea însăși – după ce *produsese* faptele prin privilegierea economicului și socialului – o interpretare. Revoluția franceză apărea ca o *ruptură*, *o discontinuitate* flagrantă a seriei istorice, rezultat al unui proiect istoric: burghezia frustrată răstoarnă Ve-

Scanned with OKEN Scanner

chiul Regim fiindcă, avînd puterea economică și încarnînd ideea de progres, nu se mai putea lipsi de puterea politică.

Discuțiile despre începutul și sfîrșitul Revoluției desenează, în centrul mecanismului de producere a legitimității, o altă controversă: *ruptură vs. continuitate*. Dar istoriografia tradițională, am văzut, nu era cu totul insensibilă la continuități, din moment ce muta în trecut originile lui 1789; tot de continuitate vorbim atunci cînd, cu istoria economică engleză mai întîi, vedem că pozițiile respective ale aristocrației și burgheziei franceze nu s-au inversat la 1789; de asemenea, istoricii au observat supraviețuirea politică a aristocrației și a valorilor ei în tot secolul al XIX-lea. Conceptul de continuitate a fost adus însă, în forma sa clasică, de Tocqueville. Prin urmare, de la el trebuie pornit pentru a merge mai departe. Și trebuie să ne întrebăm care e secretul sentimentului de ruptură al tuturor romanticilor (memorabil mai ales la Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*), mai exact: cum a fost elaborată intelectual ruptura în Franța (și Germania, dar nu și Anglia); de ce și cum a devenit ruptura o matrice imaginară a gîndirii politice europene; de ce *tabula rasa* (experiență reală în America edificată pe „vidul" Țării Făgăduite, dar experiență fictivă în Franța) și respingerea trecutului (tipică, după Tocqueville, pentru omul democratic, dar trăită diferit în Franța și America) sînt elemente atît de centrale în imaginarul politic pînă azi. Mai mult: de ce continuitatea s-a manifestat ca Revoluție[9]?

Iată numai cîteva motive pentru care ediția românească a lucrării lui François Furet[10] nu e doar o „restituire necesară" – datorată unui lectorat frustrat de anii derivei românești –, ci o excelentă cale de acces spre profunzimile istoriei și filozofiei politice.

Note

[1] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, 1967, p. 43. Sublinierile mele.

[2] Vezi mai ales *Dictionnaire critique de la Révolution française* (volum colectiv, pe care l-a coordonat împreună cu Mona Ozouf), 1988; *La Révolution*, 1988.

Scanned with OKEN Scanner

[3] Centralizarea e cel mai frapant. Dincolo de aprigele controverse asupra moștenirii Revoluției, francezii par să ajungă – de regulă tacit, uneori inconștient – la un acord: legitimitatea statului de tip bonapartist, care asigură egalitatea prin centralizare. E curios că, deși democrația îl postulează, rolul puterii locale e micșorat de veleitățile autoritare ale statului; se prea poate ca memoria francezilor să asocieze și astăzi puterea locală cu aristocrația: prima lege de descentralizare a instituțiilor statului datează abia din 1990. Statul subsidiar rămîne în Franța o utopie.

[4] Identificarea oamenilor de la 1789 cu eroii antici justifică discuția unei paradigme teatrale a Revoluției. La 1848, această paradigmă e și mai clară; revoluționarii îi imită și pe antici, și pe precursorii de la 1789. Vezi Sorin Antohi, „Utopie et Révolution: Idées européennes, expériences roumaines", în Al. Zub (ed.), *La Révolution française et les Roumains*, Iași, 1989, pp. 300-303. Versiune românească în Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera, 1994, pp. 64-103.

[5] Această funcție este dominantă în întregul secol al XIX-lea, atingînd un punct de maxim în momentul constituirii celei de-a III-a Republici. Pînă azi, e mai ușor să ironizezi mitul galo-roman (deși ciclul *Astérix*, de pildă, rămîne oarecum în mit) decît mitul Revoluției. Eventualul protocronism s-ar opri, în regresiunea sa simbolică, la 1789.

[6] P. 46 a ediției românești. Afirmația încheie un lung pasaj care condensează, în linii generale, demersul autorului.

[7] Abil, Furet scrie că era momentul ca istoriografia Revoluției să se alinieze la nivelul general al istoriografiei: „Ea [istoria Revoluției] trebuie să comunice problemele pe care caută să le analizeze, datele pe care le utilizează, ipotezele pe baza cărora lucrează și concluziile la care ajunge" (p. 29 a ediției românești). Autorul încearcă probabil să-și minimalizeze „subversiunea".

[8] Claude Lefort, „Penser la révolution dans la Révolution française" *Annales*, 2/1980 (articol reluat în *Essais sur le politique (XIXe – XXe siècles)*, Seuil, 1986, pp. 110-139. Mulțumesc lui François Furet și lui Pierre Manent pentru indicarea textului și pentru discuțiile asupra primirii cărții întîiului în Franța.

[9] Punîndu-și această întrebare, Furet se „desparte" de Tocqueville, pe care, în această lucrare, nu-l citește în ambiguitatea sa funciară (o va face însă, strălucit, mai tîrziu). Oarecum prea aspru este Furet și cu Michelet (pentru cea mai profundă lectură recentă a lui Michelet, vezi Marc Richir, *Du sublime en politique*, Payot, 1991, mai ales pp. 120-

Scanned with OKEN Scanner

142; aici ar putea reîncepe și o discuție românească a ecourilor lui Michelet și Quinet în cultura noastră).

[10] François Furet, *Reflecții asupra Revoluției Franceze*, trad. rom. de Mircea Vasilescu, introd. de Sorin Antohi, București, Humanitas, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

Genealogia liberalismului

Anii '80 au marcat în Europa refluxul ideologiilor socialiste occidentale și s-au încheiat cu falimentul generalizat al regimurilor comuniste din Est. Dacă experiența istorică a „socialismului real" nu ne-a lăsat moștenire decît un haos din care se iese prin suferințe comparabile cu cele ale intrării, eșecul socialismelor occidentale eliberează un important spațiu al vieții publice democratice, pentru care candidează cu mari șanse liberalismul. Chiar în Franța, interesul pentru liberalism este în creștere accelerată în condițiile în care o parte a clasei politice își propune să-și scoată în sfîrșit electoratul, și poate chiar țara întreagă, din mișcarea de pendul ai cărei poli sînt cel mai dogmatic comunism occidental și, respectiv, una din mișcările de dreapta cele mai insidioase.

Revirimentul interesului pentru liberalism nu poate decît să stimuleze producția științifică dedicată celei mai onorabile doctrine politice apărute pe continentul nostru. Bineînțeles, lucrurile dedicate subiectului umpleau deja lungi rafturi de bibliotecă, dar noua generație liberală trebuia să-și definească, asemeni celor care o precedaseră, opțiunile și accentele. Cred că această provocare intelectuală a generat mai multe răspunsuri notabile, dar puține opere cu adevărat înnoitoare. Despre două dintre acestea din urmă va fi vorba în continuare: *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Calmann-Lévy/Pluriel, 1987), prezentată în 1992 publicului nostru, și *Les Libéraux* (Hachette/Pluriel, 1986, două volume), apărute sub semnătura lui Pierre Manent și devenite rapid clasice.

Scanned with OKEN Scanner

Pierre Manent, născut în 1949, se numără de mulți ani printre cei mai valoroși exegeți ai politicii moderne. Pe lîngă cele două cărți menționate, el a mai publicat *Naissances de la politique moderne* (Payot, 1977), *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Julliard, 1982), numeroase studii și articole. A fost discipolul lui Raymond Aron și este redactorul-șef al revistei *Commentaire*, una dintre cele mai prestigioase publicații franceze, înființată de ilustrul său maestru. De asemenea, Pierre Manent este conferențiar la Collège de France, participă la seminarul de cercetare al lui Alain Besançon de la Școala de Înalte Studii în Științe Sociale, animă numeroase conferințe și colocvii de filozofie politică.

Perspectiva din care Manent reconstruiește genealogia liberalismului e șocantă; el își propune să demonstreze, împotriva unui clișeu tenace, că nu avem de-a face cu o doctrină preponderent economică, nici măcar cu una dominată de combinația celor două invenții liberale – guvernul reprezentativ și economia de piață. *Istoria intelectuală a liberalismului* e construită pe o teză neașteptată: ceea ce este central în constituirea liberalismului nu este economia, ci problema religioasă; provocarea era în fond evidentă din titlu, fiindcă a face istoria intelectuală a liberalismului înseamnă deja a polemiza cu interpretarea sa economistă. Aceeași polemică este alimentată de temele celor „zece lecții" (un subtitlu cu multe conotații ambigue): problema teologico-politică; Machiavelli și fecunditatea răului; Hobbes și noua artă politică; Locke, munca și proprietatea; Montesquieu și separația puterilor; Rousseau critic al liberalismului; liberalismul după Revoluția franceză; Benjamin Constant și liberalismul de opoziție; François Guizot și liberalismul de guvernămînt; Tocqueville și liberalismul în fața democrației. Cea mai notabilă prezență este fără îndoială Machiavelli, recuperat întîia dată convingător pentru genealogia liberalismului de Pierre Manent; autorul *Principelui*, deși este orice altceva decît un liberal, a inaugurat, la începutul secolului al XVI-lea, o gîndire a politicului în afara referinței divine, în afara oricărei transcendențe în genere. Cele mai notabile absențe din galeria înaintașilor liberali sînt englezii și scoțienii: Adam Smith,

Scanned with OKEN Scanner

Bentham, John Stuart Mill. Pentru a le face dreptate, Manent îi include în a doua carte în discuție, *Liberalii*, antologie în două volume ce cuprinde o remarcabilă selecție de texte, unele adesea neglijate, o sinteză introductivă care ar merita reluată în enciclopedii, ca și prezentările autorilor. În fond, istoria și antologia sînt complementare; dacă radicalismul selecției din istorie e atenuat de mai cuprinzătoarea antologie, aceasta din urmă, la rîndul ei, produce dovezi greu de respins pentru tezele eretice ale celei dintîi.

Să revenim la teza centrală. Potrivit lui Pierre Manent, liberalismul s-a născut în Europa occidentală a secolului al XVI-lea, care ieșea din epuizantele războaie religioase doar pentru a rămîne, multă vreme, în fața unei probleme teologico-politice vitale: edificarea unui stat neutru – dacă nu tolerant –, a unei forme politice fără opinie. Era o primă încercare substanțială de a construi un stat post-ideologic, arbitru și garant al unei societăți autoinstituite. Occidentul secolelor al XVI-lea – al XVIII-lea asista de altfel la o criză instituțională și de conștiință fără precedent: în esență, e vorba de o dispută pentru teritoriul creat chiar de Biserică între spațiul spiritual dedicat lui Dumnezeu și spațiul temporal dedicat Cezarului. Ambiguitatea Bisericii, care afirma că împărăția ei nu aparține acestei lumi doar pentru a se amesteca în treburile cetății în numele mandatului său divin – mîntuirea –, provocase o falie în plin centrul societăților europene. Din această falie s-a născut liberalismul, ca revendicare a libertății de conștiință, exigență a statului neutru, conceptualizare și regularizare a pieței economice[1].

În această lumină, înțelegem mai bine apariția lui Machiavelli în patristica liberală: Florentinul, distanțîndu-se de aristotelismul medieval (care subordona binele public, administrat de regi, unui bine mai înalt, definit și orînduit de Biserică), a spus că binele politic (o putere stabilă și tare) se întemeiază pe rău. În consecință, nu numai că subordonarea binelui public mai binelui creștin trebuie abolită, dar orice intervenție a Bisericii în treburile cetății trebuie oprită, fiindcă insistența fanatică pentru bine compromite

Scanned with OKEN Scanner

alchimia politicului: transmutarea răului individual în bine comun. Istoria ideilor politice avea să mai cunoască formulări ale malignității umane, lăsînd pînă azi teza inversă demagogilor, dictatorilor și populiștilor. Pentru a nu aminti decît cîteva: Hobbes denunță la om o repulsie instinctivă față de cooperare, admițînd că doar panica îl pune în mișcare pe individ; Locke atribuie aceeași funcție mobilizatoare foamei atavice; Rousseau însuși, prin distincția om special – om natural, lasă intactă malignitatea înnăscută a omului; în sfîrșit, pe acest postulat se articulează întreaga tradiție a constituționalismului american.

Așadar, începusem prin a pune problema unei cetăți autonome, și iată că ajungem la cetățeanul ei. Nimic surprinzător: platonizanții au constatat că *Republica* nu e altceva decît o utopie interioară (interpretare dată la noi de Constantin Noica), fiindcă descrierea cetății tematizează și reprezintă o problematică individuală. Problema liberalismului, tradusă în acești termeni, devine refacerea corpului social pornind de la individul democratic, o ființă reinstituită *ex nihilo*, autonomă, liberă, sprijinită numai pe propria sa judecată. Am văzut mai înainte cum primii corifei liberali reduceau individul la cîteva elemente minime, care garantează egalitatea. Dar obținem astfel o persoană egală nu doar cu ceilalți, ci etern egală cu sine, cu alte cuvinte nulă; nulitatea omului liber, fără soluția creștină – legarea insului neînsemnat, prin grația divină, de principiul universal al ființelor –, inaugurează un pustiu antropologic, străbătut de abstracțiuni identice mereu juxtapuse, niciodată legate.

În consecință, „proiectul liberal" își are originea într-un paradox; el întemeiază legitimitatea politică pe drepturile individului, dar acesta nu există niciodată ca atare, ci e produsul și producătorul altor indivizi, de care e legat prin familie, profesiune, naționalitate etc.; așadar, fapt excelent observat de Tocqueville, politica liberală trebuie să înceapă prin restabilirea egalității naturale dintre indivizi, prin smulgerea lor din rețeaua de influențe și dependențe în care sînt prinși, cu riscul de a-i îndepărta definitiv de libertatea pe care le-o promite. Pe de altă parte, nici unul din

Scanned with OKEN Scanner

elementele sistemului liberal nu este automat sau durabil: libertatea de conștiință trebuie garantată de stat, neutralitatea statului atîrnă de respectarea unor reguli, afirmarea individului cere un regim reprezentativ, piața trebuie reglată juridic în așa fel încît confruntările de interese să intre într-un joc echitabil. Dar cum poate fi găsit – sau, și mai greu: instituit, păstrat – raportul just între libertate și lege? Și, la urma urmei, există un asemenea raport? Tribulațiile Europei est-centrale sugerează un răspuns negativ; dar și Occidentul cunoaște excesele: neoliberalismul abstract, trecut complet de partea societății civile, sau socialismul dirijist, complet de partea legii. Hotărît lucru, utopia liberală nu e posibilă[2]!

Pierre Manent este printre intelectualii care au înțeles foarte bine asta. El își păstrează însă luciditatea și, departe de a căuta depășirea impasului liberal prin opțiunea pentru o utopie sau prin orbire, rămîne să contemple limitele și fragilitatea liberalismului, afirmîndu-i în același timp valorile, dintr-o perspectivă filozofică mai înaltă și, simultan, mai realistă. Este marele merit al analizelor și demonstrațiilor sale: replasînd liberalismul și politica liberală în condițiile lor generale de posibilitate, el le contemplă stoic eșecurile. În compania marilor spirite ale politicii europene, Pierre Manent a putut înțelege că mai binele este dușmanul binelui.

În fine, cele două cărți în discuție au și o semnificație politică specific franceză, dar nu mai puțin instructivă pentru alte țări, poate chiar pentru cele ce au redescoperit de curînd democrația. Succesele electorale ale socialismului francez – alegerile regionale și sondajele de opinie arată însă un pronunțat declin în anii '90 – i-au făcut pe mulți politicieni liberali să propună o contraideologie, un fel de anti-socialism. Prin aceasta, opinia publică începuse să creadă că liberalismul este un refuz, o negație, în orice caz un fenomen secund, o replică – la socialism. Nimic mai fals! Istoria liberalismului datorată lui Pierre Manent clarifică memorabil chestiunea, care nu este doar una de prioritate temporală, ci și de diferențiere între un principiu activ și unul pasiv: socialismul s-a constituit ca reacție la principalele teme ale tradiției liberale;

Scanned with OKEN Scanner

ca doctrină și ca sistem, el nu poate subzista decît parazitînd liberalismul. Naivitatea lui John Stuart Mill de a crede că socialismul e pasul care desăvîrșește liberalismul nu mai e astăzi cu putință.

Note

[1] Liberalismul ca soluție dinamică a problemei teologico-politice: iată o bună temă de reflecție în Estul ortodox, unde Biserica nu propune un spațiu terț – civic, să-l numim – între spațiul spiritual și spațiul temporal, ci se concentrează pe fuziunea acestora două prin *symphonia*. Rafinînd: cum se instituie liberalismul în Estul ortodox, dacă aici Biserica nu abandonează rezolvarea bizantină a teologico-politicului?

[2] Pentru o schiță a discuției utopiei liberale, vezi Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, 1991, pp. 53-55. Dar tendința de a face și din liberalism o utopie e oarecum endemică la intelighențiile est-europene; de aici și enormitatea unor încercări de a face din cîte un mare liberal (din Tocqueville, mai ales) un anti-Marx.

Scanned with OKEN Scanner

Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn

După ce petrecuse nouă luni în America anilor 1831-1832, Tocqueville încerca să explice publicului francez „ce fel de influență pot exercita starea socială și instituțiile democratice asupra limbii înseși, care este cel dintîi instrument al gîndirii“[1]. Dacă lăsăm fără comentarii poziția sa teoretică în eterna chestiune a raportului limbă-gîndire, clasicul francez rămîne să ne intereseze prin cîteva notații uimitoare, poate mai mult profetice decît istorice: în democrații, majoritatea decide și în privința schimbărilor lingvistice, operîndu-le pe acestea în domeniile sale predilecte – industrie, politică, administrație publică; ignorînd limbile greacă și latină, majoritatea democratică inovează lingvistic prin împrumuturi din limbile vii, dar mai ales prin transformarea propriei limbi (redescoperirea unor expresii și sensuri uitate; extinderea sensului unor termeni specifici anumitor profesiuni, clase ori partide; schimbarea sensului unor cuvinte sau expresii), ceea ce „face nesigur sensul cuvintelor“. Consecințele vizibile ale transformărilor lingvistice sînt, pe lîngă cea menționată mai înainte: dispariția graiurilor și dialectelor; anularea deosebirilor dintre subvarietățile stilistice ale limbii („toată lumea se servește de aceleași cuvinte“); „termenii generici și cuvintele abstracte“ se impun tot mai mult, făcînd „exprimarea mai rapidă și ideea mai puțin netă“.

Perioadele de schimbare social-politică favorizează asemenea analize, ca și cum confuzia tranziției ar fi echilibrată de o bruscă preocupare metalingvistică populară. La noi, deceniile 3-6

Scanned with OKEN Scanner

ale secolului trecut par să fi fost un vîrf al distanțării vorbitorilor de propria limbă[2], iar interminabila tranziție către democrație, începută în decembrie 1989, repune dramatic problema inadecvării practicilor discursive la ansamblul corpului social. Fiindcă „transformările democratice" au loc mai întîi (și, din păcate, mai ales) în vorbe, iar vorbele capătă greutatea unor fapte prin chiar obsesiva încercare a actorului social de a le interpreta, înțelege și de a-și modifica în consecință acțiunile.

Prin urmare, Françoise Thom ne introduce cu *Limba de lemn* – ediția originală: *La Langue de bois*, Paris, Julliard, 1987; trad. rom. de Mona Antohi, București, Humanitas, 1993 – într-o problematică de acut interes public: examenul raporturilor limbă-discurs-societate din perspectiva unei situații-limită (discursul comunist).

Textul meu consideră cunoscut „modelul Françoise Thom" al limbii de lemn și se oprește mai mult asupra altor teorii: „modelul Orwell" (paradigmă a modelelor ideologice, dintre care cel mai elaborat este oferit de autoarea cărții menționate), „ipoteza Sapir-Whorf" (paradigmă a modelelor culturaliste), „modelul lingvistic" (propus de sociolingviștii care le critică pe celelalte); în fine, voi adăuga cîteva remarci generale sprijinite pe cercetarea sumară a terenului românesc și pe bibliografia est-central-europeană a temei.

1. Modelul Orwell

Influența limbajului politic asupra gîndirii politice cunoaște cu Orwell o formulare clasică, pe care o vom identifica în cele două texte ale autorului englez care au devenit referințe obligatorii: „Politics and the English Language", eseu apărut în 1946 în lunarul londonez *Horizon*, și „The Principles of Newspeak", publicat ca apendice al romanului său aproape legendar, *Nineteen Eighty-Four* (1949).

Eseul din 1946 anunță deja radicalismul romanului, fiind o reacție la ceea ce Orwell credea a fi declinul limbii engleze. Pentru

Scanned with OKEN Scanner

autor, civilizația britanică era decadentă și, desigur, limba participa la colapsul general. Orwell arată, oarecum în sensul ipotezei Sapir-Whorf, că limba se urîțește din cauza degradării gîndirii, iar gîndirea se degradează din cauza urîțirii și impreciziei crescînde a limbii. Acest proces e reversibil, sub rezerva unei acțiuni conștiente de regularizare a limbii. Reforma cea mai urgentă trebuie operată însă în domeniul gîndirii, fiindcă de fapt miza recuceririi proprietății lingvistice este regenerarea politică, al cărei prim pas e gîndirea clară. Așadar, Orwell e alarmat de coruperea reciprocă a gîndirii și limbajului; o observă și la sine: „Priviți în urmă la acest eseu, și cu siguranță veți descoperi că am comis în mod repetat tocmai greșelile față de care protestez", scrie el, verbalizînd tenacele complex al tuturor celor ce vor să judece vorbirea altora. Dar, insist, miza este asanarea vieții politice. Astfel că Orwell înregistrează principalele defecte ale discursului politic englez, pornind de la cinci mostre tipice de engleză modernă, de la texte de critică literară, lingvistică și psihologie, trecînd printr-un text comunist, la un fragment de discurs jurnalistic. În sfîrșit, autorul propune șase reguli necesare, dar nu suficiente, ale stilului „bun", reia teza eseului („prezentul haos politic este legat de decăderea limbii") și termină cu o nouă diatribă la adresa discursului politic; a oricărui discurs politic, considerat în bloc ca fiind „destinat a face minciunile să sune verosimil și crima respectabilă" și „a da o aparență de soliditate vîntului pur".

Romanul ilustrează forma „dură" a tezei orwelliene, care afirmă acum că limbajul politic poate chiar *determina* gîndirea politică, sau, cu alte cuvinte, că opiniile politice sînt dependente de aspecte specifice ale limbii pe care o vorbim. Desigur, nici Sapir, nici discipolul său Whorf, pe care îl vom examina mai încolo, nu au mers atît de departe. E curios cum „orwellienii" (pînă la un punct, chiar Françoise Thom) nu au observat dilema epistemologică a tezei maestrului: ea e prea tare pentru a putea fi adevărată și prea slabă pentru a putea fi falsă[4]. În termenii filozofiei limbajului, Orwell pare nehotărît între instrumentalismul lingvistic (adesea asociat cu empirismul și nominalismul) și determi-

Scanned with OKEN Scanner

nismul lingvistic. Potrivit primei poziții – centrală în tradiția britanică, de la Hobbes și Locke, poate chiar de la Francis Bacon, la atomiștii logici Russell și Wittgenstein (înrudită, prin ultimul, cu pozitivismul logic al lui Carnap și al Cercului de la Viena) –, limbajul exprimă pur și simplu idei preexistente, servind o funcție mimetică; așadar, el copiază realitatea; cunoașterea are un caracter fundamental empiric, gîndirea fiind independentă de limbaj. Potrivit celeilalte poziții – care îi evocă, între alții, pe Kant și pe Heidegger (mai ales pe cel din scrisoarea *Despre umanism*) –, cuvîntul trece înaintea gîndului, limbajul nu copiază realitatea, ci mediază sau interpretează, *creînd* astfel realitatea; realitatea e deci o construcție verbală, compusă cu simboluri și imagini ce formează o sferă conceptuală care mediază între lumea obiectivă și conștiința noastră. În *Nineteen Eighty-Four,* instrumentalismul lingvistic și determinismul lingvistic sînt încarnate, ca să spun așa, de rebelul Winston Smith și de inchizitorul O'Brien. Winston Smith reprezintă poziția „de bun-simț" care susține funcția mimetică a limbajului, în vreme ce deterministul O'Brien pretinde, în numele Partidului Interior, că realitatea există numai în conștiința oamenilor. Așadar, dacă limbajul definește conștiința, iar Partidul controlează limbajul, înseamnă că Partidul controlează conștiința, deci poate crea orice realitate cerută de modificarea imprevizibilă a liniei sale[5].

Dincolo de asemănările cu ipoteza Sapir-Whorf, evocate deja, există ceva neconvingător în modelul Orwell: triumful determinismului. De fapt, lumea de coșmar din *Nineteen Eighty-Four,* fascinantă pentru cei ce trăiau, ca noi, într-o distopie, datorează foarte mult primelor teorii occidentale ale totalitarismului, care aveau să apară în forme sistematice abia în anii '50, dar începuseră să circule, participînd la *Zeitgeist,* încă de la finele perioadei interbelice. Stalinismul și hitlerismul păreau a exceda conceptul clasic de „tiranie"; utopismul negativ desena, mai cu seamă după Zamiatin și Huxley, universuri viitoare apocaliptice; filozofiile istoriei eșuau în reducționisme pesimiste, dominate de criză, declin, absurd, saturate de ideea hegeliană a sfîrșitului

Scanned with OKEN Scanner

istoriei; în fine, numeroși intelectuali de orientare liberală (i-aș aminti aici numai pe Hayek și Popper, uneori culpabilizați de propria lor admirație pentru cultura clasică), vedeau în istorie un drum spre sclavie și o conspirație a dușmanilor „societății deschise". Pe acest fond amar și în contextul războiului rece, modelul totalitarismului propus de Friedrich, Brzezinski și Hannah Arendt consună cu ficțiunea lui Orwell[6]. Statul total sau totalitar e un sistem politic ce include întreaga populație, e condus de o minoritate monolitică sau de un dictator diabolic, elimină prin violență sistematică orice rezistență sau opoziție, încearcă să creeze, printr-o pedagogie concentrațională extinsă la ansamblul societății, „omul nou". Statul totalitar, de regulă o fuziune stat-partid unic, distruge țesutul social, anihilează individul, controlează infailibil toate detaliile malignei sale inginerii societale. Într-un mod uimitor de apropiat de imaginea marxistă a istoriei ca proiect rațional, primii teoreticieni ai totalitarismului divulgă o sinistră tehnologie a intenției, a planului impus prin violență, refuzînd să vadă (era totuși greu în anii '50, cînd represiunea politică din țările comuniste atingea apogeul) elementele „noului contract social", noul tip de socializare[7]. Aspectele din urmă aveau să aducă argumentele modelelor tîrzii, din anii '70 și '80, încă prea puțin populare în Est; noile modele ale totalitarismului, care ar putea servi cel mai bine o eventuală *Vergangenheitsbewältigung* în fostul bloc sovietic, depășesc imaginea comunismului ca maladie, ocupație, nonistorie, readucînd în atenție problema „colaborării" și a responsabilității.

La Orwell, distincția netă între Partidul Interior și proletari se regăsește și în practica lingvistică: elita puterii vorbește din ce în ce mai curent *Newspeak*, în vreme ce masele ignare și manipulate continuă să se înțeleagă în limba veche, sau, în orice caz, într-o limbă naturală rudimentară destul de apropiată de aceea. Numeroși „orwellieni", mai ales cei originari din blocul sovietic, au reluat descrierea din *Nineteen Eighty-Four*, oferind, la limită, imaginea unui stat totalitar în care elita puterii vorbește limba de lemn, în vreme ce masele, o majoritate rezistînd de regulă pasiv,

Scanned with OKEN Scanner

vorbesc obstinat limba naturală (distincția „limbă sovietică" - „limbă rusă" fiind ilustrativă). Françoise Thom, bună cunoscătoare a vieții din țările „socialismului real", nu numai a teoriilor și literaturii secundare, depășește această paradoxală teză a diglosiei induse prin condiționare totalitară și descrie o situație mai credibilă, verificabilă și de către cititorul român, în care limba de lemn e o realitate aproape ubicuă; limba de lemn cunoaște o variantă de aparat (un fel de *Newspeak*), dar și una populară, „pseudo-limba naturală"[8], care tolerează elemente ale limbii naturale propriu-zise (dialogul, colocvialismele), neutralizîndu-le potențialul subversiv printr-un montaj ideologico-lingvistic foarte fin. Astfel, se evită implicația orwelliană a controlului perfect al gîndirii: chiar cetățeanul/supusul totalitar, indiferent de plasarea sa în piramidă, păstrează cel puțin o autonomie limitată a vieții interioare. Pe de altă parte, se relevă mai clar posibilitatea rezervei mentale a vorbitorului limbii de lemn, în consens cu itinerariul social al subiectului, mai aproape de acela al „instituțiilor totale" (azil, închisoare, internat etc.) decît de peripețiile lui Winston Smith[9].

Dacă disperarea în fața experienței totalitare a putut conduce la viziunea postistorică a unui *homo sovieticus* iremediabil condiționat de elita puterii prin educație, propagandă, cenzură și represiune, precum și ticălosit profund prin chiar învățarea socială a condiției infraumane (la Zinoviev, acest învăț nu are dezvăț, fiindcă gloatele sovietice se complac în, ba chiar profită de, descompunerea generală), eșecul proiectului istoric bolșevic sugerează, dincolo de dezamăgirile curente, mai multă reținere față de modelul Orwell. Așa ne aducem mai bine aminte de autorii care, încă din anii '50, vedeau nuanțat instaurarea, funcționarea și chiar structura limbii de lemn: Czeslaw Milosz, în 1953, făcea un tablou al „logocrațiilor populare" din care se puteau desprinde mai multe grade ale aderenței individuale la mecanismele discursului oficial, inclusiv perversiunile discursive practicate cinic de intelectuali. Françoise Thom, sub înrîurirea lui Alain Besançon, este sensibilă și ea la fenomenele descrise de Milosz. Pentru că Besançon se desparte net de „orwellieni" prin subtilitatea analizei

Scanned with OKEN Scanner

pe care o face chiar lui Orwell: vorbind despre mutilarea limbajului în lumea ficțională din *Nineteen Eighty-Four*, Besançon observă că autorul „a înțeles consubstanțialitatea dintre *Newspeak* (numită astăzi în toată lumea «limba de lemn») și regimul politic"; pe de altă parte, incompatibilitatea dintre *Newspeak* și *Oldspeak* se explică, potrivit autorului francez, prin faptul că prima se referă la realitatea impusă de ideologie, în vreme ce a doua se referă la lumea reală. Din faptul că limba de lemn ține de dublul ideologic al realității, de „realitatea" discursivă scandată de Partid, urmează că „*Newspeak* e complet falsă, iar fiindcă realul nu mai constituie un recurs, nu mai poți demonstra că ea e falsă. Nemaiîntîlnind obstacol în real, nici refutație la oameni, *Newspeak* nu cunoaște opreliști, iar expansiunea sa e indefinită. Ea (limba de lemn) se dezvoltă în maniera unei deducții pure și de aceea vocabularul său e în același timp precis, univoc și sărac"[11].

O ultimă particularitate a modelului Orwell, pentru a ilustra eventuala sa utilitate euristică: scopul *Newspeak*-ului nu era atît să permită articularea unei anumite ideologii, ci să împiedice heterodoxia prin mutația planificată a sistemului lingvistic. În istoria recentă, acest proiect al elitelor puterii este ușor de identificat. De exemplu, Goebbels a afirmat limpede intențiile perlocuționare ale discursului nazist („Noi nu vorbim pentru a spune ceva, ci pentru a obține un anumit efect"), politica de manipulare lingvistică (*Sprachlenkung*[12]), inițiată de naziști, i-a inspirat și pe conducătorii R.D.G.; sloganul nazist *Wer denkt, zweifelt schon* („Cine gîndește, se îndoiește deja") trimite la *crimethought*. Mai mult, conjuncția dintre operația de „curățire a limbii" *(Sprachreinigung)* și exaltarea limbii germane ca loc metafizic al etnicității, „cîmp erotic al conștiinței etnice"[13], vădește o intenționalitate de tip orwellian. Stalinismul oferă mai multe exemple pure de voluntarism lingvistic, foarte aproape de chestiunea limbilor artificiale, prin Marr și prin însuși Stalin[14]. Marr, grăbit să promoveze academic și social după ani de frustrare, a aplicat (extrem de) „creator" marxism-leninismul la problemele limbii, văzînd limba ca element al „suprastructurii", care se schimbă în salturi, în

Scanned with OKEN Scanner

funcție de schimbările „bazei"; de aici, a ajuns, *via* delirul limbilor originare („iafetice"), la caracterul de clasă al limbajului: proletarii „din toate țările" se înțeleg mai bine între ei, dincolo de barierele lingvistice, decît clasele „antagoniste" din sînul aceleiași societăți monoglote; în fine, după un răstimp în care va vorbi o limbă unică, viitorul comunism mondial va recădea în mutismul elocvent al originilor, deoarece, așa cum oamenii primitivi nu aveau nevoie de limbă pentru a se înțelege, nici „societatea fără clase" nu mai recurge la limbă pentru a comunica. Spre sfîrșitul vieții sale, Stalin, ajuns cel mai vehement critic al marrismului după ce-l ridicase pe acesta la rangul de doctrină lingvistică oficială (pentru a construi prima sa teorie a națiunii), declară candid, în *Pravda* (20 iunie 1950), următoarele: „Cine ar profita dacă modificările cuvintelor în limbă și articularea cuvintelor în propoziție s-ar efectua nu după gramatica existentă, ci după o altă gramatică, total diferită? Care ar fi folosul, pentru revoluție, al unei asemenea transformări a limbii? Și în general istoria nu face nimic important fără să fie determinată de o necesitate particulară. Se pune întrebarea care este necesitatea unei asemenea transformări a limbii, dacă este demonstrat că limba existentă, cu structura sa, este în ansamblu cu totul aptă să satisfacă necesitățile noului regim? Putem și trebuie ca în cîțiva ani să suprimăm vechea suprastructură și să o înlocuim printr-una nouă, pentru a lăsa cîmp liber dezvoltării forțelor de producție ale societății, dar cum să suprimăm limba existentă și să edificăm în locul ei o nouă limbă, în cîțiva ani, fără să aducem anarhia în viața socială, fără să creăm o amenințare cu dezagregarea societății? Cine, dacă nu niște Don Quijote, și-ar putea fixa o atare sarcină?" Sfîșiat între Marx și (fără să știe) Orwell, Stalin pare să aducă o dovadă în sprijinul veracității profețiilor din *Nineteen Eighty-Four*.

2. Ipoteza Sapir-Whorf

Ne amintim că menționam mai sus ipoteza Sapir-Whorf în legătură cu determinismul lingvistic vizibil la Orwell. Dintr-o

Scanned with OKEN Scanner

perspectivă diferită (metodologia antropologiei culturale), această ipoteză este considerată (ultra)culturalistă. Sapir se întreba în 1921 ce ar răspunde cei mai mulți oameni dacă ar fi întrebați, la rîndul lor: „Puteți gîndi fără cuvinte?"; el credea că răspunsul probabil ar fi: „Da, însă nu mi-e ușor s-o fac. Totuși, știu că se poate". Ideea curentă ar fi deci că limbajul e doar un veșmînt, o formă. Sapir este de altă opinie: „De fapt, e plauzibil în cel mai înalt grad ca limbajul să fie un instrument folosit inițial în scopuri mai joase decît planul conceptual și ca gîndirea să apară ca o interpretare rafinată a conținutului său. Produsul crește, cu alte cuvinte, o dată cu instrumentul, și gîndirea nu pare mai ușor de conceput, în geneza și practica ei zilnică, fără vorbire decît este practicabil raționamentul matematic fără sprijinul simbolismului matematic potrivit"[15]. Prin urmare, gîndirea e dependentă de limbaj.

Whorf dezvoltă ideea, ajungînd să susțină că limba, chiar dacă nu creează o realitate separată (cîțiva autori îl citesc așa pe Whorf), funcționează ca un fel de filtru (comparația e a mea), predispunîndu-ne să vedem numai fragmente ale unei realități integrale. Așadar, în funcție de limba pe care o vorbim, vedem anumite părți ale realității și nu altele: limitările vocabularului, precum și, într-un mod mai drastic, particularitățile gramaticii și sintaxei, ne fac să trăim oarecum în universuri paralele (formularea îmi aparține, dar cred că îl exprimă corect pe Whorf). Iată una dintre cele mai precise expuneri ale tezei lui Whorf: „Noi disecăm natura urmînd linii trasate de limbile noastre materne. Categoriile și tipurile pe care le izolăm din lumea fenomenelor nu le găsim acolo fiindcă ele îl privesc drept în față pe fiecare observator; dimpotrivă, lumea se prezintă într-un flux caleidoscopic de impresii care trebuie să fie organizate de mințile noastre – și aceasta înseamnă în linii mari de sistemele lingvistice din mințile noastre. Tăiem natura în bucăți, o organizăm în concepte, și atribuim semnificații așa cum o facem, mai ales fiindcă sîntem părtași într-o înțelegere pentru a o organiza în acest mod – un acord

Scanned with OKEN Scanner

(implicit) care este valabil în întreaga noastră comunitate lingvistică și este codificat în structurile limbii noastre“ [16].

La limită, extremul relativism al lui Whorf spune: dacă două popoare vorbesc limbi asemănătoare, ele gîndesc asemănător; dacă vorbesc limbi (foarte) diferite, ele gîndesc (foarte) diferit. Reformulînd mai tehnic: cîte gramatici, atîtea logici! Acest culturalism ne reamintește unele teorii lingvistice din secolul trecut, cum ar fi ideea lui Wilhelm von Humboldt potrivit căreia fiecare limbă trasează un cerc în jurul vorbitorilor ei – un cerc din care e greu să ieși prea departe, dacă, fapt improbabil, ieși. Lingviștilor și literaților, poate în primul rînd poeților, humboldtienii le pot demonstra că enunțurile lingvistice sînt în esența lor intraductibile; antropologilor, Whorf le spune că amerindienii hopi (studiați de el) nu au o conștiință istorică dezvoltată fiindcă limba lor nu are timpuri verbale și nici termen pentru timp, iar popoarele europene au o conștiință istorică foarte complexă datorită, cel puțin în parte, existenței celor trei timpuri verbale în limbile indo-europene; oarecum asemănător se demonstrează apariția paradigmei spațio-temporale newtoniene etc. În fine, naționaliștilor, mai ales celor din țările mici și celor din marile imperii coloniale, ipoteza Sapir-Whorf le poate da argumente pentru disputele politice: la români, de pildă, insistența cu care se afirmă că vorbim o limbă neolatină implică, iar uneori declară limpede, asemănarea dintre modul de gîndire românesc și cele neolatine. De aici, adesea inconștient, se trece la fantoma unor stiluri de viață, temperamente, etnopsihologii care asimilează românitatea tradiției prestigioase a romanității[17]. Derivele acestui ultraculturalism sînt prea cunoscute pentru a mai trebui evocate aici.

Totuși, Einstein a depășit paradigma newtoniană, deși folosea limbi indo-europene; Whorf însuși a ieșit din „cercul“ său lingvistic și cultural pentru a pătrunde în universul discursiv al indienilor hopi. Prin urmare, gîndirea unui individ nu e prizoniera structurilor lingvistice, iar limba maternă nu e o temniță. Aceasta nu înseamnă că Whorf nu ne-a lăsat o pătrunzătoare percepție: el susținea că presupozițiile cognitive ale limbilor noastre sînt mai

Scanned with OKEN Scanner

degrabă un fundal, de regulă inconștient; ele ne influențează tocmai în măsura în care rămîn inconștiente. Am putea formula în consecință o versiune „slabă" a ipotezei Sapir-Whorf, mai puțin orwelliană: limitările experienței lingvistice și culturale ale unei persoane îi pot îngreuna acesteia accesul la anumite idei sau chiar aprecierea anumitor realități. În termenii sistemului politic, putem vorbi de manipulare, nu de condiționare în sens strict.

3. Modelul lingvistic

După ce am studiat modelul ideologic al limbii de lemn (Orwell) și modelul culturalist (Sapir-Whorf), să ne oprim foarte succint la modelul lingvistic. Ca și pînă acum, voi încerca să propun un tip-ideal, nu o tratare monografică; pe de altă parte, referințele implicite privesc în continuare descrierea dată limbii de lemn de Françoise Thom.

Ceea ce am numit „modelul lingvistic" al limbii de lemn este în fond o reacție recentă la modelul ideologic și la cel culturalist, pe care o întîlnim de regulă în mediile academice, printre sociolingviști și semioticieni. Din punct de vedere epistemologic, e abordarea cea mai riguroasă, fiindcă încearcă identificarea unor caractere stabile definitorii pentru limba de lemn ca obiect științific, ca realitate, ca ansamblu de fapte teoretizabile.

Lingviștii încep adeseori prin recapitularea locurilor comune ale celorlalte modele, recuperate oarecum indistinct, prin intermediul exceselor și confuziilor jurnalistice, de uzul curent. Astfel, prefațatorii unui număr special al revistei *Mots* dedicat *limbilor* de lemn (pluralul indică deja o teorie) ne propun să urmărim, prin analizele colaboratorilor, „maniera în care sînt formulate în diferite situații politice sau istorice proprietățile presupuse ale limbii de lemn, care sînt mai întîi proprietăți discursive: repetitivitate, redundanță, fixitate a formelor, sintaxă prin acumulare nominală, sărăcie lexicală, dacă rămînem la planul formelor; dar și conținut referențial vid, sau în sfîrșit instrument de disimulare, de mascare, de dedublare, de uzurpare" [18]. Pînă aici, totul seamănă cu ceea ce

Scanned with OKEN Scanner

s-a decantat ca idee primită despre limba de lemn, începînd cu anii '70. Chiar Françoise Thom, altminteri aspru criticată în numărul citat de Alexandre Bourmeyster (pp. 34-35), ar putea subscrie la descrierea sumară a limbii de lemn reprodusă mai înainte. Unde sînt diferențele?

Mai întîi, spunînd *limbi* de lemn, nu *limbă* de lemn, lingviștii implică existența unor fenomene discursive complexe și relativ diferite, fără legătură strictă cu un context totalitar, respectiv comunist (ca la Alain Besançon, Françoise Thom, chiar Czeslaw Milosz). Limbile de lemn sînt de fapt versiuni corupte ale discursurilor politice de orice tendință, din Est ca și din Vest: presa franceză deplînge limba de lemn nu doar la Georges Marchais ori la comuniști în genere, ci și la Mitterrand sau la vreun obscur primar de centru-dreapta; anglo-americanii scriu cărți despre jargonul politic din țările lor și pun în titlu cuvîntul *Newspeak*, obținînd uriașe succese de librărie[19]. În acest mod, căutînd un ton depasionat, încercînd să depășească anticomunismul oarecum maniheist al unora dintre modelele ideologice ale limbii de lemn, lingviștii ajung să echivaleze orice demagogie, orice discurs politicianist, cu limba de lemn. Printr-un asemenea laxism, termenul „limbă de lemn" își pierde asperitățile polemice și acuzatoare (e ceasul relaxării postmoderne, ideologiile au murit iar), devenind doar un alt nume pentru discursul celuilalt[20]. După opinia mea, eroarea unei asemenea folosiri universale, pe lîngă implicațiile sale cinice pentru aceia care au trăit în lumea limbii de lemn, este că ratează un punct central al unei eventuale definiții operaționale: limba de lemn standard, ca să zic așa, se află în situație de monopol discursiv, e ubicuă, funcționează ca vehicul al puterii și trimite sistematic la un dublu ideologic al realității; e suficient să dispară unul din aceste elemente pentru ca limba de lemn să se transforme dintr-un factor de putere într-o afacere de stil. Pentru analiza sistemelor politice, limba de lemn înțeleasă ca demagogie sau derivă stilistică este inutilă.

Al doilea, lingviștii formulează de regulă o obiecție de principiu în legătură cu posibilitatea de a descrie tehnic limba de lemn.

Scanned with OKEN Scanner

Ei relevă un înalt grad de metaforizare în expresia *limbă de lemn;* dar nu calificativul „de lemn", căruia i s-au reperat toate ocurențele[21], pune probleme, ci chiar substantivul „limbă". Fiindcă nu avem de-a face cu o limbă, în sensul tare al lingvisticii, ci cu un discurs, o limbă incompletă (cu lexic împrumutat, fără structuri gramaticale proprii), un limbaj (al propagandei); limba de lemn este mai mult decît un sociolect, dar mai puțin decît o limbă propriu-zisă.

Al treilea, lingviștii derivă din obiecția de mai sus o alta, mai gravă: chiar dacă admitem că în regimurile comuniste limba cunoaște o mutație, aceasta e mai curînd lexicală; structura limbii, ori existența diverselor cîmpuri lexicale nu sînt afectate, deși se petrec schimbări. Populația nu ajunge în situație de diglosie: nici modelul minoritate vorbind limbă de lemn *vs.* majoritate vorbind limbă naturală, nici modelul insului care vorbește, în funcție de situație, limba de lemn sau limba naturală, nu sînt convingătoare. Diabolizarea regimurilor comuniste și dorința pioasă a unor occidentali de a crede în imaginea maniheistă oferită de unii disidenți din Est (popoare curajoase și sistematic anticomuniste rezistînd împotriva unor clici tenebroase, adesea alogene) au sprijinit dihotomia limbă de lemn *vs.* limbă naturală („adevărată", „curată"). Treptat, s-a ajuns chiar la tabloul patetic al unor populații cu sofisticată conștiință metalingvistică, în încleștare constantă cu o putere la fel de detașată față de limbaj; mai mult, ideea a două sisteme lingvistice antagoniste a condus la imaginea unui alt proces de mutație intenționată a limbii: de astă dată, nu puterea – sau nu numai ea – intervenea, pentru a-și rafina condiționarea lingvistică, ci poporul (monolitic fiindcă exploatat uniform) pornea de la limba naturală pentru a construi o antilimbă, o limbă alternativă pe care își baza solidaritatea socială[22]. Cu toată dorința de a omagia milioanele de oameni care au trăit în regimuri totalitare, cred că adevărul e mai aproape de următoarea descriere: într-adevăr, cetățenii statelor totalitare (în special comuniste) trebuiau să învețe limba de lemn, fiindcă ei erau obligați la o competență discursivă de tip epidictic în situații de contact cu

Scanned with OKEN Scanner

oficialitatea; mulți o învățau din snobism (Françoise Thom povestește despre snobismul primilor vorbitori ai limbii de lemn după revoluția bolșevică), din considerente de mobilitate verticală, unii dintr-un conformism autosuficient; treptat, competența lor în limba naturală se restrîngea la sfera privată și cotidiană, ei trecînd tot mai „natural", mai „automat" la limba de lemn pentru comunicări în sferele intelectuală și publică. Aceasta nu înseamnă încă diglosie, e drept. Totuși, mulți vorbitori pierdeau progresiv habitudinile limbii naturale, recurgînd tot mai spontan la limba de lemn; educația, propaganda continuă și interiorizarea involuntară a limbii de lemn desăvîrșeau catastrofa: adesea, insul folosea o combinație de sloganе și trivialități drept *Ersatz* de limbă naturală – Françoise Thom comentează foarte bine aliajul limbă de lemn-obscenități în subcapitolul despre „conștiința parodică", ținînd seama de niște notații ale lui Zinoviev.

În sfîrșit, o ultimă obiecție a lingviștilor față de modelul ideologic (care uneori devine aproape ontologic) este atenția excesivă acordată aspectelor sintactice și lexicale în detrimentul condițiilor de enunțare a discursului. În această ordine de idei, limba de lemn apare ca eșec absolut al discursului. După mine, dezavantajul central al abordării semiotice este fragmentarea unui obiect de studiu global în instanțe punctuale cu oarecare relevanță descriptivă, dar lipsite de semnificație pentru analiza politică: e un nou triumf al profesionalismului lingvisticii academice, numai că limba de lemn debordează granițele acestui domeniu.

4. Remarci finale, în context românesc

Dincolo de gîlceava modelelor, limba de lemn are o indubitabilă carieră românească. Din motive cunoscute, degradarea limbii sub acțiunea ideologiei nu a fost analizată decît de românii din diaspora; în țară, sintagma „limbă de lemn", mai mult ca sigur venind din *langue de bois* (*hölzerne Sprache* ori *lingua di legno* fiind recente, iar sintagmele similare din limbile slave fiind ca și necunoscute; în engleză nu există, ca echivalente, decît *hackneyed*

Scanned with OKEN Scanner

slogans/phrases și *Newspeak*, prezente la Orwell în eseul, respectiv romanul, de care m-am ocupat), a făcut de regulă obiectul unor referințe oblice, adesea în publicațiile academice mai puțin cenzurate, precum și în presa studențească[23]. După decembrie 1989, în contexte dintre cele mai diferite, sintagma „limbă de lemn" sau derivatele „gîndire de lemn", „cap de lemn" (care pare să întîlnească expresii mai vechi) etc. au apărut în presa de toate orientările, dar, bineînțeles, mai mult și mai *à propos* în publicațiile opoziției[24]. Dintre toate aprecierile inspirate de limba de lemn autorilor români, să o reținem pe cea mai pertinentă: Tatiana Slama-Cazacu descrie limba de lemn ca „subsistem al unei limbi, desemnînd mai ales elemente lexicale, dar și unități frazeologice, cu caracter de expresii fixe, de clișee încremenite, cu sens determinat în contextul unei anumite «autorități», în mare măsură utilizate stereotip-dogmatic ca exprimare a unei ideologii (sau simulacru de subsisteme ideologice, economice, tehnologice, politice, culturale etc. care dețin o putere sau o autoritate), imitate dar și impuse de puterea politică sau de grupări ori de indivizi cu asemenea veleități (chiar dacă, în genere, promotorii sau epigonii sistemului ideologic nu cunosc întotdeauna exact conținutul semantic), apoi difuzate prin repetare, prin utilizare frecventă în diversele mijloace de comunicare orală sau scrisă, anihilîndu-se astfel gîndirea maselor receptoare, care pot ajunge să fie supuse unei sugestii colective; intenția reală sau cel puțin efectul obținut sînt de a se impune autoritatea, fie prin secretul ori prestigiul codului deținut, fie prin cunoștințele tehnocrate, de a se împiedica altă modalitate de gîndire și, în genere, de a se ascunde, de a se masca adevărata realitate, dacă aceasta nu este favorabilă"[25].

O atare definiție cuprinzătoare, care depășește modelul lingvistic ori integrarea experienței individuale și interpretarea modelelor ideologic și culturalist, poate constitui premisa programului de cercetare al unui întreg grup de lingviști români. Tatiana Slama-Cazacu oferă și exemple, care merg din anii '50 pînă în anii '90; ele trebuie asociate exemplelor furnizate de Nicolas Trifon (mai ales cele privind manipularea dicționarelor), ca și concepției

Scanned with OKEN Scanner

acestuia din urmă privind instituția/instituirea lexicală a politicului, pentru a construi reperele unei cercetări sistematice a limbii de lemn românești. După cîte văd, actualitatea polemică a unui asemenea demers e departe de a dispărea.

Dacă sistemul comunist a administrat și în România un logocid de tip sovietic, se pune problema ieșirii din universul discursiv de lemn. Oare tot învățul are și dezvăț[26]? După ce, timp de decenii, ni „s-a dat cuvîntul" de lemn, putem începe să vorbim cu adevărat liber, vorbind în același timp cu acuratețe?

Cea mai radicală terapie a limbii (dacă folosim, fără să aderăm la ea, metafora maladiei, atît de obsesivă în anii din urmă la noi) ar fi de bună seamă o nouă campanie de „purificare", o deconstrucție a limbii „rele" și o refacere a limbii „bune". Prețul pe care ar trebui să-l plătim ar fi însă prea mare: un nou episod totalitar. Rămîne utopia lingvistică a unei noi reconstrucții savante a limbii (avem în secolul trecut mai multe asemenea proiecte radicale), dirijate de „un fel de poliție a înțelesului cuvintelor folosite de contemporani"[27]. La români, datorită caracterului recent al discursului public, acesta e (ca la ruși, de pildă) foarte expus derapajelor, inclusiv limbii de lemn: nici bine nu învățase generația de la 1848 limbajul politicii moderne, că Eminescu putea identifica o adevărată criză a limbii, junimiștii criticau „beția de cuvinte", iar Caragiale producea o sarcastică parodie a discursului politic, mai pesimist în fond decît satirele la adresa „franțuziților"[28].

Poate mai realistă este acțiunea sistematică a educației, care, prin manuale, cărți de lectură, exemplul dascălilor, ar trebui să intervină măcar în folosul generațiilor mai tinere. Nu putem începe brusc să vorbim fără sechelele limbii de lemn, dar cel puțin trebuie să le identificăm și să le descurajăm. Acesta va fi un lung proces aleatoriu, favorizat de dispariția premiselor politico-ideologice ale hegemoniei limbii de lemn, în care se vor extinde acțiunile limbii naturale. Există o experiență din deceniile anterioare în privința rezistenței la limba de lemn: codurile alternative, argourile, parodierea clișeelor, aforismele sîrbe[29], toate subversiu-

Scanned with OKEN Scanner

nile comunicării, de la aluzie și gest la tăcere. Principalele direcții ale refacerii lingvistice ar fi: lupta pentru denotație (teoretizată sub pseudonimul Petr Fidelius de filologul ceh care a publicat orwellianul *L'esprit post-totalitaire*, Paris, Grasset, 1986); evacuarea sistematică a patosului (element central al discursului de lemn), poate chiar urmînd recomandările lui Aristotel (*Poetica*, 11, 52b 11-13; 14, 53b 19 sq.); legătura constantă cu realitatea și divulgarea încercărilor de a o dubla ideologic pe aceasta; lupta pentru pluralism discursiv.

Dar toate acestea sînt dificile și mai complicate decît optimista „recucerire a limbii naturale", de care vorbeau încă din anii '80 disidenții polonezi. Și, în orice caz, cîtă vreme întreaga societate se va afla în confuzie, vom continua să auzim, poate chiar să vorbim uneori, limba de lemn.

Note

[1] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, Gallimard, 1961, pp. 94-102 (Cap. XVI, „Comment la démocratie américaine a modifié la langue anglaise"). Cînd nu citez formulările autorului, le rescriu sociolingvistic, în interesul clarității.

[2] V. Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, București, Cartea Românească, 1986; Sorin Antohi, „Confuzia limbilor. Filologia ca ideologie de tranziție", în N. Bocșan, N. Edroiu, Aurel Rădulțiu (ed.), *Cultură și societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1990, pp. 126-133. Acum în Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera, 1994, pp. 137-147.

[3] „Politics and the English Language" e reluat în edițiile succesive ale culegerilor lui Orwell, *Shooting an Elephant and Other Essays*, respectiv *The Collected Essays, Journalism and Letters*. „The Principles of Newspeak" există în română, în traducerea lui Mihnea Gafița, *O mie nouă sute optzeci și patru*, București, Univers, 1991. Din păcate, pentru a urmări argumentația mea trebuie consultat originalul englez: frumoasele eforturi ale traducătorului nu au putut depăși imensa deosebire dintre cele două limbi; astfel, *Newspeak* e tradus prin „nouvorbă" (francezii au optat pentru *novlangue*), probabil din rațiuni de consistență (nu există cuvînt pentru „limbă" în *Newspeak*). Efectele traducerii sînt uneori bizare pentru cititorii români fără cunoștințe de engleză.

Scanned with OKEN Scanner

[4] Aceasta este obiecția lui Michael L. Geis, în remarcabila sa carte *The Language of Politics*, New York etc., Springer-Verlag, 1987, p. 4. Pentru argumentația, uneori foarte inteligentă, a „orwellienilor", v. în special lucrările lui Murray Edelman, M.J. Shapiro, F.R. Dallmayr. Că Françoise Thom e „orwelliană" a înțeles și traducătorul său în engleză, care a redat *langue de bois* prin *Newspeak*.

[5] Am sintetizat analiza romanului lui Orwell din perspectiva filozofiei limbajului, făcută cel mai bine de John Wesley Young în *Totalitarian Language. Orwell's Newspeak and Its Nazi and Communist Antecedents*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1991, pp. 12-17.

[6] Carl J. Friedrich, Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, World, Meridian Books, 1958.

[7] Neglijarea sau negarea socializării are implicații directe asupra conceperii relațiilor dintre ordinile simbolice și structura socială, ca și asupra structurii transmisiei culturale. Pentru aceste chestiuni, relevante într-o analiză a limbii de lemn, studiile lui Basil Bernstein aduc bune sugestii. V., de exemplu, contribuția sa, „Social Class, Language and Socialisation", in *Power and Ideology in Education*, Edited and with an Introduction by Jerome Karabel and A.H. Halsey, New York, Oxford University Press, 1977, pp. 473-486.

[8] Expresia „pseudo-limbă naturală" îi aparține lui Alain Besançon; v. eseul său „La conviction idéologique", in *Commentaire*, 11/1980, pp. 380-381.

[9] Pentru „instituția totală", v. cartea clasică a lui Erving Goffman, *Asylums*, New York, Garden City, 1961.

[10] V. Czeslaw Milosz, *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Paris, Gallimard, 1953. Alain Besançon folosește termenul *logocrație* în *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, Hachette, 1976; în aceeași lucrare, el vorbește repetat de *langue de bois*, pe care o consideră „inversiunea ideologică a limbajului" și o opune limbii naturale.

[11] Alain Besançon, *La Falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, Julliard, 1985, pp. 202, 205. Cf. pasajele despre *doublethink*, *ibidem*, pp. 174-175, 184-186, 189-191. Definiția dată de Besançon ideologiei subîntinde modelul Françoise Thom al limbii de lemn: V. Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme* (1977), Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1986, pp. 352-358; trad. rom. de Lucreția Văcar, București, Humanitas, 1993. Nota de la p. 357 relevă că hetero-

Scanned with OKEN Scanner

glosia, opusul conformismului lingvistic, este un semn al revoltei; cu o sugestie din Foucault, putem spune că problema opoziției este în primul rînd ieșirea din imperiul discursiv al puterii, spargerea discursului hegemonic prin crearea unor discursuri alternative. Revin asupra acestui punct în text, secțiunea a patra.

[12] Chestiunea are o enormă bibliografie (o parte se regăsește la Françoise Thom), lucrările fundamentale fiind semnate de Victor Klemperer, Werner Betz, Cornelia Berning, Siegfried Bork, Hans Reich.

[13] Formularea citată e a lui Georges-Arthur Goldschmidt, în eseul său cam patetic, „La langue allemande sous le nazisme", in *Le genre humain*, 21/1990 („Les langues mégalomanes"), Paris, Seuil, p. 65. Tot acolo, găsim foarte buna observație că limba germană era prezentată de naziști „în același timp ca orizont și ca autentificare colectivă". Pentru semnificația cultului limbii naționale ca limbă perfectă/originară în context totalitar, v. Maurice Olender, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard/Seuil, „Hautes Etudes", 1989. Fenomenul, pe care l-aș numi logolatrie, evocă exaltarea țării/statului de baștină pînă la paroxismul „cea mai bună dintre lumile posibile" (v. eseul meu, „Citind pe Leibniz", in *Dialog*, nr. 101-102, 1984, pp. 12, 14).

[14] Pentru limbile artificiale, teren al întîlnirii dintre utopiști și lingviști, în legătură cu Orwell și Marr, v. Marina Yaguello, *Les fous du langage. Des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Paris, Seuil, 1984. Autoarea afirmă la p. 81 că teoria despre *Newspeak* arată că Orwell „pune în evidență superioritatea limbilor naturale asupra limbilor artificiale".

[15] Edward Sapir, *Language*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1921, p. 15.

[16] Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1964, p. 213 sq. Nu intru aici în detalii și nu fac o discuție tehnică, totuși, menționez că Whorf a fost considerat un fel de precursor al teoriilor actelor de limbaj (versiunea Austin, mai curînd decît Searle), iar alți critici (mai ales Lennenberg, Berlin și Kay, von Waltenwyl și Zollinger) l-au refutat uneori, reluînd chiar cercetările sale experimentale. Este adevărat, alții au trebuit să exagereze mai întîi radicalismul lui Whorf, pentru a fi și mai nemiloși: Paul Kay și Willett Kempton („What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?", *American Anthropologist*, 86/1984, pp. 65-79) i-au imputat lui Whorf eroarea imaginară de a susține că sistemele semantice ale diferitelor limbi variază liber. Desigur, Whorf nu poate fi acuzat de așa ceva, nici de derive orwelliene *avant la lettre*.

Scanned with OKEN Scanner

[17] Pentru variațiile etnice ale gîndirii și o discuție modernă a sterilei dileme universal *vs.* idiomatic, v. James F. Hamill, *Ethno-Logic. The Anthropology of Human Reasoning*, Urbana și Chicago, University of Illinois Press, 1990, mai ales introducerea și cap. 1, 2, 7.

[18] Pierre Fiala, Carmen Pineira, Patrick Sériot, „Présentation", in *Mots. Les langages du politique*, 21/decembrie 1989, p. 4.

[19] Iată, de exemplu, numai din simbolicul an 1984, două mostre: John Pick, *The Modern Newspeak*, Londra, Harrap, care-și propune să identifice stilurile birocratice în limba engleză, găsind șase și făcînd un dicționar minimal; Jonathan Green, *Newspeak: A Dictionary of Jargon*, Londra-Boston, Routledge and Kegan Paul, carte serioasă, dar cu un punct de plecare discutabil. La asemenea extreme s-a ajuns și prin critica de stînga a lui Orwell, vehementă după ce oamenii stîngii engleze au eșuat în încercarea de a acredita un Orwell socialist: Isaac Deutscher a scris că *Newspeak* e o satiră a stilului telegrafic politico-jurnalistic (*cablese*); alții au făcut din *Newspeak* o caricatură a oricărui stil birocratic, chiar mai curînd a celui englez decît a celui nazist ori sovietic (biograful oficial Bernard Crick a exagerat astfel importanța experiențelor cetățeanului Eric Blair – numele real al lui Orwell – în instituții care se ocupau de comunicarea în masă în Anglia anilor '40).

[20] Înțelegînd limba politicii ca tehnică manipulatorie, citîndu-l pe Orwell și făcînd din Winston Smith prototipul propagandistului falsificator al limbii, un volum colectiv apărut la Moscova în plină *perestroika* (1988) e dovada că reflexul de a-l acuza pe adversarul politic de limbă de lemn e într-adevăr irezistibil: sovieticii „demască" limba de lemn a propagandei burgheze (v. *Mots*, 21, pp. 52 sqq.).

[21] V. Carmen Pineira, Maurice Tournir, „De quel bois se chauffe-t-on? Origines et contextes de l'expression *langue de bois*", in *Mots, loc. cit.*, pp. 5-19.

[22] V. Patrick Sériot, „Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi. La quête du parler vrai en Europe socialiste dans les années 1980", in *Mots, loc. cit.*, pp. 50-66.

[23] Dintre cercetările românești din diaspora, cele mai sistematice i se datorează lui Nicolas Trifon (Paris): „Mutisme et bavardages à l'Est", in *Babylone*, 2-3, Paris, „10-18", 1984, pp. 143-168; „L'institution lexicale du politique en Roumanie autour de 1950", in *International Journal of Rumanian Studies* (Amsterdam, ed. Sorin Alexandrescu), 5 (2)/1987, pp. 71-86; „Des mots en politique. La destalinisation dans la lexicographie roumaine", in *Mots, loc. cit.*, pp. 102-108.

[24] Mona Antohi a publicat extrase din versiunea românească a cărții lui Françoise Thom (22, 15 iunie 1990, pp. 18, 24). Primul articol

Scanned with OKEN Scanner

substanțial despre limba de lemn a fost publicat de Tatiana Slama-Cazacu („Limba de lemn", in *România literară*, 17 octombrie 1991, pp. 4-5). Bineînțeles, Tatiana Slama-Cazacu urmează modelul lingvistic pornind de la numărul din *Mots* menționat mai sus și încearcă depășirea lui.

25 Tatiana Slama-Cazacu, *loc. cit.*, p. 4.

26 Aceasta a fost una dintre temele unui ciclu de conferințe și comunicări pe care le-am prezentat în SUA în martie-aprilie 1992. Mulțumesc specialiștilor care au avut amabilitatea să-mi discute tezele, ajutîndu-mă să le rafinez. Mulțumesc în primul rînd lui Stephen P. Heyeneman, care m-a convins să dezvolt acest subiect sub genericul „Education vs. Anthropology: The Communist Experience".

27 Expresia, șocantă, îi aparține lui Mircea Vulcănescu (v. *Apărarea* sa, *Ethos*, IV/1983, p. 37) și a fost folosită, printr-un tragic paradox, tocmai în fața celor care înființaseră deja o *thinkpol* românească. Vulcănescu spunea că a exercitat, ca logician, „un fel de poliție a înțelesului cuvintelor" folosite de contemporanii săi (aș adăuga: o formă științifică a acțiunii poetului de a da „un sens plus pur aux mots de la tribu"). Vulcănescu, care credea că „înțelesurile cuvintelor reprezintă hotare pe care mintea le pune între lucruri, tocmai pentru a nu se rătăci în judecata și acțiunea ei, trecînd, în chip nelegitim, de la un lucru la altul", are o viziune culturalistă asupra limbii, prezentă și în „Dimensiunea românească a existenței", sub influența lui Heidegger (Noica avea să dezvolte această abordare). El dă și celebra pildă chineză în care Confucius spune că prima îndatorire a unui stăpînitor de curînd urcat pe tron este „să păzească dreapta accepțiune a termenilor" și, la nevoie, să o îndrepte. Pentru problema patologiei limbajului în legătură cu patologia socială și politică, trebuie recitiți clasicii: Platon, Thucydide, Sallustius, Hobbes (traducător admirativ al lui Thucydide), Burke. Cel puțin dicționarele ar putea fi totuși controlate mai strict, fiindcă, de la stalinistul *Dicționar al limbii române contemporane* în patru volume (de unde Nicolas Trifon a reținut genialul cuvînt „codism") pînă astăzi, limba de lemn face ravagii în selecția cuvintelor și mai ales în definirea lor, adevărată metonimie a acțiunii ideologiei comuniste: definițiile sînt mai curînd judecăți de valoare și antologii de citate sacre, iar dicționarele limbii române integrează un lexicon al limbii de lemn.

28 Din Eminescu ar merita recitită, cu distanță față de accentele conservatoare și naționaliste, notița bibliografică din *Timpul*, nr. 101/6 mai 1880, pp. 2-3 (acum în *Opere*, XI, pp. 156-158).

29 Această originală subversiune (aforisme care parazitează limba de lemn, parodiind-o și recombinînd-o absurd) e prezentată de Slobodan A. Despot în numărul citat al revistei *Mots*, pp. 67-82.

Scanned with OKEN Scanner

Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern

Modelul Ioan Petru Culianu

Prin *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Ioan Petru Culianu a reușit mai mult decît promitea un titlu și așa provocator: el a deslușit în litera textelor acelei perioade – între care cîteva fuseseră uitate și de erudiți – spiritul modernității emergente, deplasînd momentul marii rupturi cu *forma mentis* medievală în zilele Reformei; apoi, Culianu a formulat postulatele unei teorii a culturii occidentale, care pleacă de la o combinație șocantă de istorie culturală, hemeneutică și epistemologie, prezentată cu ironică modestie drept „reconstituire". În paginile care urmează, vreau să relev semnificația acestei provocatoare lucrări pentru efortul recent de reconstrucție conceptuală și inovație discursivă din istoria științei și teoria culturii; de aceea, voi încerca să depășesc imensa bogăție și varietate a detaliilor unui corpus pe care numai uimitorul Culianu îl putea stăpîni, pentru a reduce complexitatea cărții în discuție la dimensiunile cîtorva postulate. În același timp, voi evita, atît cît va fi cu putință, generalizarea unor constatări la ansamblul operei teoretice a lui Ioan Petru Culianu, pe care intenționez să o comentez în altă parte[1]. Aici și acum, voi discuta succesiv următoarele: locul cărții în opera lui Ioan Petru Culianu; cadrul de referință; tezele centrale și miza lor teoretică; recepția cărții, posibila ei funcție euristică.

1. De la erudiție la idee

Versiunea inițială a lucrării a apărut în limba franceză la Editura Flammarion din Paris, în anul 1984, aproape simultan cu

Scanned with OKEN Scanner

o altă carte a autorului, *Expériences de l'extase*, publicată de Payot. Dacă aceasta din urmă reprezintă maturizarea profesională a istoricului religiilor, fiind extrem de tehnică, practic rezervată specialiștilor de vîrf ai domeniului, *Éros et Magie* este triumful gînditorului original asupra învățatului și cea mai radicală dovadă că Ioan Petru Culianu nu era pur și simplu cel mai strălucit discipol al lui Mircea Eliade, ci părea destinat să inițieze o dramatică schimbare de paradigmă în istoria și filozofia religiilor. Pînă la dispariția sa tragică, Culianu avea să rafineze și să adîncească tocmai viziunea sa din această carte, care a ajuns deseori să penetreze în lucrările sale de erudiție clasică, precum *Dicționar al religiilor* (Paris, Plon, 1990; trad. rom. de Cezar Baltag, Humanitas, 1993), redactat integral de el pe baza unui proiect cu Eliade, sau în cele 14 articole din *The Encyclopedia of Religion* (Macmillan, 1987), coordonată de maestru. Mergînd ceva mai departe, sînt tentat să identific în cîteva pasaje speculative din *Éros et Magie*, precum și în tratamentul rezervat aici unor texte de Bruno și Ficino, legăturile subterane dintre opera științifică și opera de ficțiune rămase de la Culianu, semnalul viitoarei lor fuziuni din jurul anului 1990.

Însuși autorul ne informează că lucrarea sa are o istorie lungă și sinuoasă: o primă versiune, scrisă în românește în 1979, pornea de la cercetări începute la Universitatea din București în 1969, care duseseră la două lucrări despre Bruno și o teză de licență despre Ficino, toate trei prezentate Ninei Façon și scoase de Cicerone Poghirc din țară, după ce Culianu emigrase; textul inițial a fost tradus de autor în franceză, pus în circulație manuscrisă, corectat și îmbogățit cu sugestiile cîtorva specialiști, lăsat să zacă (prin rîvna unui alt român) în sertarele de la Flammarion, descoperit de marele Yves Bonnefoy și publicat de acesta foarte rapid, în colecția sa, „Idées et recherches", cu o prefață de Mircea Eliade. *Habent sua fata libelli.*

Pînă la cele două excelente cărți din 1984, tînărul savant publicase un număr impresionant de recenzii, studii, articole și eseuri, în țară și în marile periodice de istoria religiilor; debutase

Scanned with OKEN Scanner

în volum cu *Mircea Eliade* (Assisi, 1978), o succintă monografie, mult utilizată de exegeți – chiar fără s-o recunoască; mai publicase o culegere de studii în cîteva limbi, de o subtilă eleganță (*Iter in silvis*, Messina, 1981), precum și prima parte, în engleză, a monografiei sale despre ascensiunea extatică (*Psychanodia I*, Leiden, 1983); participase la un volum colectiv, alături de Gianpaolo Romanato și Mario G. Lombardo (*Religione e potere*, Torino, 1981), și editase un *Festschrift* dedicat romanistului olandez Willem van Noomen (*Libra*, Groningen, 1983). Dacă adăugăm activitatea sa didactică, frecventele conferințe și comunicări precum și, desigur, imensul efort de studiu (achiziția prodigioasă a unor limbi din ce în ce mai exotice, de exemplu), obținem imaginea unei activități greu de rezumat. Totuși, cred că Ioan Petru Culianu caută în toate aceste încercări răspunsuri pentru o problemă la care se dovedise foarte sensibil de timpuriu: este vorba de ceea ce Eliade, într-o scrisoare către promițătorul său emul – apărută ca prefață a monografiei din 1978 –, denumea *methodological challenge*, provocarea metadisciplinară cu care se confruntă istoricul religiilor în prezent. Într-adevăr, de la debut (cînd comentase studiile de tinerețe ale lui Eliade pentru a le evidenția modernitatea epistemologică) pînă la profunda sa carte despre gnoză (mai ales ediția americană, complet revăzută, *The Tree of Gnosis*, apărută postum, în 1992), Ioan Petru Culianu reelaborează continuu marile linii ale unui model propriu, *morfodinamica*, depășire a morfologiei prin integrarea dimensiunii temporale. Versiunea cea mai sofisticată a morfodinamicii lui Culianu devine un studiu al entităților și proceselor situate în universuri plurale, într-o perspectivă amețitoare; toate „obiectele ideale" (de pildă: creștinismul timpuriu sau dualismul occidental) sînt privite, în dimensiunea lor logică, drept lucruri mentale, care nu stabilesc cu istoria umanității așa cum o știm decît relații fortuite, deoarece fenomene cum ar fi jocurile de putere aparțin altor dimensiuni ale realității. Intuiția finală a lui Culianu era că orice sector al lumii și al existenței umane poate fi definit ca joc mental care urmează anumite reguli și are adesea un rezultat nesigur: religiile, ca și știința modernă, nu

Scanned with OKEN Scanner

sînt decît asemenea jocuri mentale, ce par construite potrivit unui principiu binar comun[2].

Pornind de la un studiu al gnozelor dualiste, autorul ajunge, abandonînd pe rînd astuțiile filologice și hermeneutice, la concluzii ce angajează fundamentele cogniției, părînd mai accesibile matematicienilor, fizicienilor și astronomilor (obișnuiți cu fractalii și teoria haosului) decît filologilor, istoricilor și filozofilor. Cred că turnura decisivă în această direcție a teoretizării s-a produs pentru Ioan Petru Culianu tocmai în cartea pe care o discut aici mai pe larg. Sper să și pot demonstra acest lucru.

2. Cadrul de referință

Ambiția inițială a autorului era deja foarte mare: el își propunea să analizeze un gigantic volum de scrieri renascentiste, pentru ca, în urma unei arheologii a imaginarului, să modifice imaginea primită a Renașterii și să ofere o reconstituire, nu o interpretare. De la Ranke, mai mulți istorici au avut vanitatea unei narațiuni a trecutului *wie es eigentlich gewesen*, prin urmare premisa lui Culianu putea fi asimilată numeroaselor istorisme recente, replici aproape inevitabile ale unei epoci obosite de structuralism. Pe de altă parte, Foucault, încă în interiorul paradigmei structuraliste, inaugurase o tradiție critică incitantă și oarecum incontrolabil de complexă, vizibilă deja în celebrele sale *Archéologie du savoir* și *Histoire de la folie à l'âge classique*, triumfătoare în *Histoire de la sexualité*. Numai că Ioan Petru Culianu, scriind la finele anilor '70, depășise principiile structuralismelor, fără să cadă în excesul contrar – istorismul.

În același timp, ocupîndu-se de studiul imaginarului european în Renaștere, tînărul erudit observase legăturile surprinzătoare, îndeobște ocultate de istoria științei, între teoria magiei – ca teorie substanțialistă a imaginarului în general – și ansamblul științelor epocii, de la mnemotehnică și medicină la alchimie. Alături de paradigma magică – prin care Renașterea se leagă de lumea tradițională, deci nu abolește cadrul mental medieval, așa

Scanned with OKEN Scanner

cum se pretinde mereu, de la Burckhardt încoace –, celălalt proces esențial intermediat de imaginația umană era erosul. În interacțiunea dintre eros și magie, precum și în baza lor substanțială comună – „spiritul" sau corpul subtil al sufletului –, Culianu întrezărește spiritul modern, încă ambiguu totuși în Renaștere: pe de o parte, magia ține de trecut și, în fond, face inutilă știința modernă – aflată în acea vreme la începuturile ei ridicole, ezitante și nepromițătoare; pe de altă parte, ca tehnică de manipulare fantastică a individului și maselor, magia anunță psihologia maselor și psihologia aplicată de astăzi. În acest punct aș plasa diferența majoră între modelul Culianu al schimbărilor de cadre mentale și clasicul model oferit de Norbert Elias în *Über den Prozess der Zivilisation*, ce rămîne însă o referință necesară discuției noastre.

Pentru Norbert Elias, cheia mutației comportamentale survenite în Renaștere este trecerea graduală de la moravurile curtene, moștenite de la Evul Mediu timpuriu, la forme de *civilitas* reclamate de procesul de tranziție de la ierarhia socială medievală la ierarhia socială burgheză. Pe fondul unei relaxări generale a moravurilor, tipică perioadelor în care codurile sociale se redefinesc, oamenii exercită din ce în ce mai mult o presiune unii asupra celorlalți, în sensul coagulării unui *savoir-vivre* general acceptabil, apt să regleze interacțiunea socială și chiar procesele fine de constituire a sinelui. Probabil că documentul cel mai grăitor al acestei perioade este pentru Norbert Elias manualul de bune maniere, obiect-fetiș al persoanelor cu veleități de mobilitate socială verticală, obsesie a oricărui individ educat, formă obligatorie de exprimare publică (toată lumea scria asemenea îndreptare, de la umaniștii obscuri chiar pentru contemporani pînă la Erasmus). Îngroșînd foarte puțin analizele lui Norbert Elias și uitînd pentru o clipă de neobișnuita lor sagacitate plină de umor, aș spune că lumea Renașterii participa în masă la construcția și utilizarea unor instrumente noi de inserție a indivizilor în modul de comportament devenit necesar prin structura sau poziția unei societăți. Potrivit lui Elias, societatea exercită, prin aceste norme de comportament, o anumită presiune asupra indivizilor, deci se poate

Scanned with OKEN Scanner

vorbi de condiționare. Dar, după părerea mea, această *Fassonierung* a indivizilor este o formă „slabă" de constrîngere[3]. La Ioan Petru Culianu, avem de-a face cu intervenții voluntare foarte brutale, prin care societatea este manipulată, deturnată de la procesele sale organice. Acest fenomen are loc printr-o „cenzură a imaginarului", care devine metoda centrală de dominație simbolică prin teroarea iconoclastă a Reformei începînd cu secolul al XVI-lea. Astfel, nu conformismul și aspirațiile de mobilitate socială verticală îi fac pe indivizi să se abandoneze mecanismelor socializării, ci instinctul de conservare: moartea pe rug a lui Giordano Bruno este grăitore pentru riscurile împotrivirii la manipulare. Din acest motiv, aluzia la Orwell din titlul cărții (anul 1484 îl evocă pe 1984), oricît ar părea de excesivă, caracterizează foarte bine concepția lui Culianu despre nașterea modernității.

Fiindcă o asemenea viziune sumbră despre interacțiunile simbolice din Renaștere și Reformă depășește cu mult regretul tradițional că Reforma, reducționistă, austeră și adesea sîngeroasă, a ucis (uneori literalmente) bucuria de a trăi și pluralismul Renașterii. Acest regret era însoțit de o conștiință a răului necesar: pînă la un punct, *trebuia* să se accepte că desprinderea de mentalitatea tradițională, „învechită", „depășită", avea un preț; iar istoricii științei, cronicarii taberei victorioase, cred în genere că prețul nu a fost prea mare, din moment ce rațiunea a triumfat în lupta sa cu „obscurantismul". Chiar martiriul ambiguu al lui Giordano Bruno devenea, în această logică, necesar: o moarte glorioasă pe altarul Progresului.

Neîndoielnic, Ioan Petru Culianu este de cu totul altă părere. El nu crede în progresul cumulativ, refuzînd să accepte că știința modernă este superioară paradigmei magice. Aici observăm un ecou din opera tînărului Eliade, care scria într-un studiu celebru, pus în valoare mai ales de discipolul său preferat, că alchimia nu e versiunea primitivă, stîngace, a chimiei moderne, ci o disciplină diferită radical, cu alte metode și țeluri[4]. Antropologii culturali pot sesiza chiar sugestii din opera lui Claude Lévi-Strauss, moment crucial în depășirea obsesiei progresului într-o disciplină care

Scanned with OKEN Scanner

teoretiza superioritatea civilizației europene în raport cu civilizațiile oricărui alt timp și/sau loc. Dar sursele decisive ale modelului Culianu se găsesc în altă parte.

Colaborînd cu antropologul german Hans Peter Duerr (care a editat trei volume colective dedicate lui Mircea Eliade), Ioan Petru Culianu a intrat în contact cu o manieră heterodoxă de a concepe istoria civilizației. Duerr îi apărea lui Culianu ca o alternativă la teoriile lui Norbert Elias: pe cînd Elias vedea în „procesul civilizării", într-o lumină pesimist-evoluționistă, o întărire și o diferențiere graduale ale mecanismelor de control, avînd drept rezultat pozitiv niveluri tot mai înalte de diferențiere socială și integrare (și drept efect secundar negativ creșterea stress-ului individual), Duerr crede că procesul fundamental de sociogeneză din lumea occidentală este o mutație în relația tradițională între „înăuntru" și „în afară" (sau „sălbăticie")[5]. Recenzîndu-l favorabil, dar întotdeauna critic, pe Duerr, Culianu a început să se intereseze de opera provocatoare a lui Paul K. Feyerabend, maestrul spiritual declarat al antropologului german.

Culianu mărturisește în introducerea la *Éros et Magie* că nu a fost inspirat de Feyerabend, dar că prin cercetările sale a obținut mai multe confirmări de ordin istoric ale ideilor corifeului „anarhismului epistemologic". Citindu-l pe Feyerabend la îndemnul lui Duerr, Culianu nu putea fi decît circumspect: extremismul „epistemologiei rabelaisiene" era amplificat de extremismul antropologului, marginalizat de lumea academică și devenit la un moment dat editorul unei reviste anarhiste propriu-zise (deși Feyerabend a preferat eticheta non-violentă de „dadaist" celeilalte, de „anarhist", saturată de conotații supărătoare). Potrivit lui Culianu, meritul principal al lui Feyerabend era acela de a fi pus problema unei noi istorii a științelor, probabil sub influența sociologiei anglo-saxone a științei, la rîndul ei influențată de Max Weber: Robert K. Merton constatase o *shift of vocational interests* către știință în Anglia puritană, punînd în legătură vocațiile științifice cu întregul cadru mental imprimat de puritanismul religios. Procedînd astfel, Merton extindea sfera de influență a puritanismului

Scanned with OKEN Scanner

de la „spiritul capitalismului" la formarea unor sfere de interes social care contribuie la explicarea avîntului științei moderne[6].

Ceea ce îl deranjează însă pe Culianu la Feyerabend este inconsecvența. Urmînd exemplul lui Max Weber, Feyerabend trebuia să ajungă la observații de ordin sociologic și istoric lipsite de conotații valorice, de judecăți de valoare – *wertfrei*. Mai mult, afirmîndu-și atașamentul față de iraționalitate, Feyerabend putea oferi, dacă nu analize *wertfrei*, cel puțin o critică mai coerentă a raționalismului, așa cum o cerea chiar rolul său de *advocatus diaboli*[7]. Totuși, așa cum Merton nu s-a putut stăpîni să nu implice că puritanismul jucase un rol pozitiv într-o evoluție istorică intens pozitivă, nici Feyerabend nu a putut evita anumite poziții *istorice*, tributare tocmai raționalismului pe care pretindea a-l execra. După opinia mea, eroarea majoră a lui Feyerabend derivă chiar din ceea ce este mai spectaculos în *Against Method*, și anume critica ideologică (întrucîtva asemănătoare criticii leniniste a istoriei) pe care el o face istoriei științei, o critică fundamentată pe presupoziții valorice. Iar utopia epistemologică a lui Culianu în *Éros et Magie* era ca, urmîndu-l pe Max Weber mai curînd decît pe Feyerabend, să dea o reconstituire „obiectivă" a spiritului Renașterii. Iată cum ajungem să înțelegem că autorul român țintea mai departe decît țintesc cei mai mulți erudiți: el dorea să *dezlege* o enigmă istorică, nu să o descrie. În această întreprindere, el rămînea singur. Poate și din acest motiv (alături de un eventual calcul de oportunitate), referirile la Feyerabend din introducerea acestei cărți sînt mult scurtate în introducerea ediției italiene și a celei americane.

3. Tezele centrale. Miza lor teoretică

Prima impresie pe care ți-o lasă *Éros et Magie* este aceea a unei prețioase lucrări erudite, care merge pînă la a include în anexe texte rare și comentariul lor tehnic. Anexele grupează însă un material indispensabil pentru înțelegerea tezelor centrale, iar în cîteva rînduri textele glosate sînt suportul unor demonstrații neaș-

Scanned with OKEN Scanner

teptate: putem crede că știam aproape totul despre Giordano Bruno, de exemplu, dar se adevereşte că tratatul său *De vinculis*, practic total neglijat de exegeți, răstoarnă imaginea autorului său, aducînd o probă clară în favoarea ipotezei potrivit căreia Bruno a murit pe rug în urma unui proces de vrăjitorie, iar nu ca inconditional al heliocentrismului. O atare afirmație ne indică foarte exact maniera în care inovează Culianu. Să-i urmărim, așadar, tezele centrale, ajutați și de un text al autorului care le reia pe cele mai importante pentru a le explica unui public mai larg[8].

Renașterea: continuitate, nu ruptură. Așa cum am văzut mai înainte, Ioan Petru Culianu consideră, împotriva curentului principal din istoria culturii și a științei, că Renașterea e o epocă încă foarte legată de spiritul Evului Mediu. Adevărata ruptură se produce prin Reformă și pandantul acesteia instrumentat de Biserica Catolică, Contra-Reforma.

Principiul schimbării: mutația, nu evoluția. Momentul de ruptură cu spiritul Evului Mediu nu este pragul critic al unei evoluții de tip hegelian, deoarece știința modernă – produsul principal al acestei rupturi – nu este rezultatul unei evoluții de la simplu la complex și de la irațional la rațional, ci produsul unei mutații a imaginarului. Culianu insistă asupra conceptului de mutație, convins fiind că e vorba de o degenerare a unei specii consolidate ce survine la schimbarea (bruscă) a unei nișe ecologice date. Analogia cu mutația este ilustrată de povestea unei muște aptere, mutant sortit pieirii în aproape toate sistemele (nu se poate deplasa rapid după hrană, nu se poate adăposti convenabil, ca viermii; este deci o pradă ușoară pentru păsări), dar cîștigător nesperat al luptei pentru existență într-o insulă vîntoasă din arhipelagul Galapagos (suratele înaripate sînt măturate de vînt, păsările, din aceeași pricină, ocolesc insula, iar musca tîrîtoare se dovedește ideal înzestrată pentru supraviețuire). Știința modernă era, la începuturile ei, o asemenea muscă apteră, capriciu genetic în interiorul unei paradigme structurate de legile aristotelismului, platonismului și stoicismului: în raport cu magia, ea era pur și simplu rudimentară, neputincioasă, lipsită de interes. Astrologia,

Scanned with OKEN Scanner

medicina astrologică, alchimia aveau, în ciuda unor incidente care le contraziceau ambiția de a explica și schimba lumea, o certă valoare „relativă": indiferent de judecata pe care modernii, victorioși, o poartă asupra „științelor" magice, acestea nu erau mai puțin credibile pentru contemporanii lor decît sînt astăzi pentru noi astrofizica ori mult discutatele *superstrings*.

Explicația mutației: cenzura imaginarului. Rolul vîntului din istoria muștei aptere e jucat în istoria științei moderne de Reformă, care a introdus o severă cenzură ideologică. Ca urmare, practicienii magiei, cîndva numeroși chiar printre clerici (Melanchthon e poate exemplul cel mai frapant: el era simultan ierarh al Bisericii și magician), încep să se ascundă; vînătoarea de vrăjitoare se dezlănțuie în Europa occidentală, făcînd multe victime printre magicieni: tot ceea ce nu era menționat de Biblie sau de scrierile tomismului era interzis și reprimat. Așa s-a ajuns mai tîrziu ca un Newton, altminteri mîndru de cercetările sale esoterice și oculte, să se retragă în tăcere pentru a deveni în manualele modernității un corifeu al raționalismului științific. Chiar personalitatea umană se transformă sub impactul cenzurii imaginarului: fiindcă folosirea facultăților imaginative era tot mai riscantă, observarea prudentă a lumii materiale, raționamentul inductiv și abandonul marilor postulate metafizice înlocuiesc demersurile speculative tipice paradigmei magice. În fond, ne spune Culianu, triumful surprinzător al științei moderne a făcut ca omul modern să devină un mutant psihologic în raport cu omul Renașterii: noi ne-am obișnuit să refulăm aproape tot ceea ce constituia universul mental al acestuia din urmă. Putem oare crede că astfel îi sîntem superiori, că l-am „depășit"?

Modernitatea este un „apendice secularizat al Reformei". Așadar, nu sîntem urmașii spirituali ai lui Leonardo da Vinci, Marsilio Ficino sau Pico della Mirandola, ci avatarii secularizați ai lui Luther. Divulgînd și reprimînd activ caracterul „idolatru" al fantasmelor, Reforma a extirpat tocmai elementul central al culturii renascentiste; iar Contra-Reforma, mergînd paradoxal în sensul unei reforme pe care în principiu o combătea, s-a alăturat

Scanned with OKEN Scanner

marii cenzuri a imaginarului, facilitînd victoria spiritului modern: „o epocă puritană în plan moral, capitalistă în plan economic, evoluționistă în plan filozofic, contestatară în plan ideologic, reformistă în plan politic, scientistă și tehnicistă în plan practic“[9]. Pe lîngă Newton, am putea invoca numele marilor figuri asociate „farsei“ rosicruciene – Robert Fludd, Kepler, Descartes, Bacon, întregul pantheon al protestantismului liberal –, pentru a observa cum, sub retorica triumfalistă a Reformei și Contra-Reformei, spiritul Renașterii încerca să subziste, din ce în ce mai constrîns la marginalitate și esoterism. Sau, în fine, pentru a da un exemplu pe care-l cunosc foarte bine, reformismul și utopismul moștenite din Renaștere au fost treptat scoase de noul climat rigorist într-o margine a culturii politice: Campanella, cu toate tribulațiile sale, încă mai putea scrie aproape liber; după Johannes Valentinus Andreae, utopismul intră într-o lungă perioadă ocultă, caracterizată de ermetism și de toate regulile societăților secrete, care durează pînă în secolul Luminilor.

Implicația noțiunii de mutație: istoria este imprevizibilă, paradigmele sînt incomensurabile. Rămînînd în contextul teoretic, Culianu susține că succesul științei moderne, datorat unui factor extern (Reforma), de natură ideologică, a fost imprevizibil, oricît ar încerca unii istorici să ne convingă de contrariu. Mai mult, fiind vorba de rezultatul unei interacțiuni simbolice specifice, spiritul modern nu a fost generat de transformări de ordin economic, politic, social, tehnologic. În termenii de mai tîrziu ai lui Culianu, e vorba mai curînd de rezultatul imprevizibil al unor jocuri mentale, influențat la un moment dat de un agent violent, care operează în altă dimensiune a universului, unde sînt relevante alte criterii decît cele epistemologice: într-adevăr, problema Reformei nu era să dea omenirii o știință mai performantă și/sau mai rațională, ci să anihileze un dușman ideologic redutabil – paradigma magică. Este inutil – și, avînd în vedere că noi sîntem oricum descendenții părții victorioase, dubios – să încercăm *post festum* a demonstra că apariția științei moderne a fost o necesitate internă a spiritului Renașterii.

Scanned with OKEN Scanner

Corolarul axiologic al acestui anti-istorism este egala demnitate a lumilor mentale: în termenii lui Kuhn, dar adăugînd opiniile lui Feyerabend, e vorba de paradigme incomensurabile. Orice judecată de valoare e marcată de presupoziții ideologice, e situată, e partizană; și nu servește înțelegerii istoriei științei în genere. Reforma e *diferită* în raport cu Renașterea, nu e *superioară*[10]. Marea lecție a unei atare viziuni este distanțarea lui Culianu de cadrul mental al lumii sale, depășirea prejudecăților progresiste, raționaliste, scientiste, restaurarea dimensiunii simbolice a istoriei umane, precum și reabilitarea continuității profunde dintre culturi. Pentru Culianu, fiecare epocă se caracterizează în primul rînd printr-un *filtru hermeneutic* nou, printr-o manieră nouă de a citi lumea, și nu printr-o capacitate de a inova radical. Eruditul îl temperează astfel pe epistemolog: în loc să înregistreze neobosit noutate după noutate, istoricul trebuie să observe mereu legăturile profunde dintre vechi și nou, dincolo de schimbările superficiale. E o asceză strict necesară.

Pe de altă parte, e instructiv să reținem că epocile istorice sînt mult mai complexe decît ne spun manualele și etichetele. Renașterea e și o pildă de pluralism spiritual: epoca e permisivă în moravuri, este tolerantă în plan religios, e sincretică în plan epistemologic. Metafora unei asemenea conjuncturi este probabil *confuzia limbilor:* înainte ca discursul reducționist al științei moderne să devină hegemonic, spiritul modern este doar un idiom între mai multe. Pentru Culianu, pierderea celorlalte voci și impunerea uneia sigure sînt regretabile accidente de parcurs. Cu atît mai mult cu cît vocea care s-a impus nu reprezintă „depășirea" confuziei, ci ocultarea ei[11].

4. Recepția cărții

Éros et Magie a fost mult comentată la apariție, în primul rînd de istorici ai religiilor și filologi[12]. Reacțiile acestora au fost foarte favorabile, dar cred că nu au înregistrat mult mai mult decît performanțele unui erudit istoric al religiilor, care iese pe alocuri

Scanned with OKEN Scanner

din convențiile disciplinei pentru a propune ipoteze mai generale. Această primire intradisciplinară are în schimb marele merit de a indica unui cititor din alt domeniu că ilustrările culturale și istorice ale tezelor centrale avansate de Culianu sînt pertinente. De pildă, atunci cînd Culianu susține că tratatul lui Giordano Bruno, *De vinculis*, este de o importanță enormă pentru știința politică, depășind în acest sens *Principele* lui Machiavelli, pretenția pare oarecum gratuită. Totuși, atunci cînd citim că Bruno construia pe identitatea magie-eros o teorie a relațiilor intersubiective, înțelegem raportul cu Machiavelli: potrivit lui Bruno, persoanele, precum și colectivitățile, sînt manipulate, grație unei acțiuni voluntare complexe asupra fantasmelor, menită să ducă la o societate omogenă, „sănătoasă" din punct de vedere ideologic și guvernabilă. Magia distopică a lui Bruno evocă modernului marile manipulări ale opiniei publice de astăzi, fundamentate pe psihologia mulțimilor, psihanaliză, psihosociologie aplicată. Desigur, artificiile de curte ale lui Machiavelli sînt, prin comparație, naive și primitive. Iar marii manipulatori de astăzi par să-i continue mai curînd pe magicienii Renașterii decît pe filozofii politici desprinși din tradiția rațională-cinică a lui Machiavelli.

În fine, erudiții au fost sensibili la splendida construcție teoretică a lui Culianu, prezentată de acesta drept reconstituire a imaginarului Renașterii. Antichitatea tîrzie greco-latină vorbea deja de coborîrea sufletului din cer, trecînd prin planete, la unirea sufletului cu corpul; planetele sau sferele celeste sînt văzute ca agenți activi ai coruperii trupului. Marsilio Ficino, care cunoștea aceste idei, a vrut să dea un fundament transcendental observațiilor psihologice, legînd prin intermediul magiei psihologia abisală a erosului de psihologia empirică. Pentru a face asta, Ficino explica atracția erotică profundă prin legătura primordială dintre două suflete, care sînt copiile aceluiași arhetip planetar. Cum magia se întemeiază pe continuitatea dintre om și univers, Ficino susține consubstanțialitatea dintre pneuma astrală și pneuma individului; această legătură om-astru limitează libertatea individuală, chiar și în cazul erosului – afecțiunile erotice corespund caracte-

Scanned with OKEN Scanner

risticilor planetare imprimate sufletului înainte de nașterea corpului. Așa ajungem să vorbim de fantezie, care este pentru Ficino un corp subtil ce învelește sufletul rațional în momentul coborîrii acestuia în corpul fizic. Rolul fanteziei-spirit este de a recepta mesajele celor cinci simțuri, a le transforma în fantasme, pentru a le transporta apoi la creier, unde sînt preluate de rațiunea analitică și de memorie.

Problema este că, în tradiția lui Aristotel, rațiunea analitică nu poate opera cu un mesaj dacă acesta nu e transpus în fantasme (fantasma avînd precedență în raport și cu limbajul articulat). Imaginea (fantasma) poate fi înmagazinată de memorie, care nu poate reține cuvinte sau concepte abstracte, iar mnemotehnica este chemată să facă tranziția dintre eros și magie: e o primă etapă în manipularea conștientă a fantasmelor. Erosul ca grad zero al magiei și mnemotehnica înțeleasă ca tehnică manipulatorie, iată puncte de pornire pentru Giordano Bruno în *De vinculis in genere*. Ca mnemotehnician, Bruno avea exercițiul producerii fantasmelor *dorite* de el însuși; magia sa erotică va deveni o tehnică de manipulare fantasmatică a unui individ sau a unui colectiv. Pe această cale, vampirismul erosului ficinian (care, prin fantasma ființei iubite, fagocitează toate gîndurile și percepțiile celui care iubește) este operaționalizat, transformat într-un instrument de manipulare, căruia nimic nu pare a-i rezista. E punctul culminant al unei teorii a fantasticului de o sublimă frumusețe, pe care Ioan Petru Culianu o oferă cititorului printr-un tur de forță. Alături de o asemenea fascinantă interpretare, viziunile tradiționale ale Renașterii – gen „epoca a avut nevoie de titani și a creat titani" – au de ce dezamăgi.

Să ne întoarcem la miza teoretică a cărții.

Epoca noastră de specializare îngustă (în cel mai bun caz), în care lumea savantă pare să depindă mai mult ca oricînd de hazardul unor evoluții administrative (organizarea universităților și institutelor de cercetare, dinamica și rigorile surselor de finanțare etc.), a făcut ca eruditul și gînditorul să se întîlnească tot mai rar în una și aceeași persoană. Epistemologii se izolează treptat între

Scanned with OKEN Scanner

limitele disciplinei lor, pentru a predica interdisciplinaritatea, iar practicienii diverselor domenii ale cunoașterii ajung rareori la o perspectivă metadisciplinară, detașîndu-se cu greu din masa factologiei. Este cu atît mai remarcabilă performanța lui Ioan Petru Culianu, care, începînd cu *Éros et Magie*, face să fuzioneze două orizonturi: universul inepuizabil al empiriei și lumea mai pură a speculației. De la asemenea cărți, care domină detaliile și tehnicalitățile, asociindu-le unei reflecții stringente, teoria științei profită enorm. În cazul de față, Culianu aduce exemple și argumente din istoria culturii în sprijinul unor răsturnări conceptuale din istoria științei și epistemologiei, completînd astfel un tablou conturat mai cu seamă de istoria științelor pozitive (Feyerabend folosește prioritar domeniul fizico-matematic, deși nu ocolește „cunoașterile tacite", „primitive") și de antropologia culturală. Prin integrarea istoriei religiilor – în sens mai larg, se implică întreaga sferă a istoriei culturii – în efortul contemporan de teoretizare a cunoașterii, Ioan Petru Culianu extinde spectaculos aria crucială în care postulatele și limitele gîndirii noastre sînt perpetuu redefinite. Aceasta este, de altminteri, miza unei cărți și a unei opere de excepție.

Note

[1] În introducerea la volumul antologic Ioan Petru Culianu, *Jocuri mentale. Istoria și teoria culturii, epistemologie*, pe care îl pregătesc la Editura Nemira.

[2] V. Ioan Petru Culianu, *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, Translated into English by H.S. Wiesner and the author, Harper, San Francisco, 1992, mai ales cuvîntul înainte și epilogul.

[3] Cf. Norbert Elias, *La civilisation des moeurs* (trad. franceză a primului tom din opera citată în text, apărută inițial în 1939), Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1990, mai ales pp. 101-120.

[4] V. Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în istorie. Cîteva reflecții cvasi-epistemologice despre opera lui Mircea Eliade", trad. rom. de Dan Petrescu, *RITL*, nr. 2-3/1986, pp. 127-136; v. și Sorin Antohi, „Hermeneutică și antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog", *Echinox*, nr. 2-3/1988, pp. 10, 22. Acum, v. *supra*.

Scanned with OKEN Scanner

5 Culianu a comentat mult scrierile lui Duerr. Referința cea mai importantă este articolul său „Civilization as a product of wilderness. Hans Peter Duerr and his theories of culture", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, nr. 4/1986, pp. 305-311.

6 Culianu, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984, p. 15.

7 Să ne reamintim: Feyerabend a scris prima versiune a cărții sale controversate, *Against Method* (1975), în urma unei convenții cu Imre Lakatos, care urma să susțină teza opusă, pro-raționalistă. Acest joc intelectual, care amintește de amuzamentele umaniștilor, nu s-a împlinit, deoarece Lakatos a murit prematur, fără să-și scrie replica. A apărut doar latura negativă a dipticului, stridentă și mai irațională decît erau opiniile curente ale lui Feyerabend. Ironia istoriei științei a făcut ca Feyerabend să fie luat prea în serios.

8 „Éros, magie et manipulation des masses", *3e Millénaire*, nr. 18/1985, pp. 31-35. Acest text sintetic accentuează semnificațiile sociale și politice moderne ale imaginarului renascentist, deci nu reia complexa argumentație a cărții; pentru a atinge o ultimă oară problema influenței lui Feyerabend, iată ce scrie Culianu într-o notă: „Consider opera lui Feyerabend ca fiind foarte importantă pentru lumea actuală (...), în ciuda provocărilor sale infantile și a lipsei sale de perspectivă istorică – lipsă pe care, de altfel, el o reproșează în mod ciudat adversarilor săi. Feyerabend rămîne, totuși, pilonul pe care viitorul va putea construi o nouă istorie a științei" (p. 35).

9 *Ibidem*, p. 32.

10 Cf. Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în istorie...", *loc. cit.*

11 Pentru o interesantă complicare a discuției noastre, v. Alain Besançon, *La Confusion des langues* (Paris, Calmann-Lévy, 1978; trad. rom. Mona Antohi și Sorin Antohi, București, Humanitas, 1992), precum și cîteva capitole din Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme* (Paris, Calmann-Lévy, 1977; trad. rom. Lucreția Văcar, București, Humanitas, 1993). Potrivit lui Besançon, care studiază, respectiv, criza ideologică a Bisericii și tradițiile ideologiei leniniste, gnoza, religia, ideologia și știința se află adesea în combinații inextricabile, în doze variabile, cu accente diverse. În anumite momente și instanțe, unul sau mai mulți dintre cei patru termeni ai relației domină promiscuitatea conceptuală generalizată, reduce „confuzia limbilor" la sunetul unui discurs unic. De regulă, termenul hegemonic devine ideologia (mai ales în lumea modernă), care însă învață să mimeze caracteristici ale celor-

Scanned with OKEN Scanner

lalți termeni, în funcție de mobilurile practice asumate. Astfel, ideologia are mereu veleități scientiste (frapante la materialismul dialectic), ambiții gnostice (materialismul istoric) și chiar, printr-o maximă impostură, face promisiuni religioase (soteriologia secularizată a comunismului). Privind din acest unghi Renașterea și Reforma, devine clar că știința modernă și magia (aceasta din urmă asociată pînă la identitate cu erosul) s-au aflat în competiție pentru poziția de hegemon, rezultatul înfruntării fiind decis de marea epurare a imaginarului – deci de o cauză fortuită. Analiza textuală oferită în mai multe capitole și în anexe de Culianu pune în evidență această luptă pentru hegemonie și ca practică discursivă.

[12] Cicerone Poghirc, fost profesor al lui Ioan Petru Culianu la Universitatea din București, a semnalat ambele cărți „pariziene" ale tînărului autor în *Lupta*, nr. 28/7 decembrie 1984, relevînd mai ales semnificația cărții în dicuție pentru reevaluarea lui Giordano Bruno și a Renașterii, înregistrînd și miza teoretică generală. Dintre recenziile mai tehnice, reținː Noemi Lambardi, „Eros e magia", *Tempo presente*, nr. 55/iulie 1985, pp. 62-64; dintre semnalările în periodice de mare circulație: Valerio Castronovo, „Corpo di strega", *Republica*, 15 martie 1987; Élémire Zolla, „Amore e morte nel Rinascimento. L'eros del mago", *Corriere della Sera*, 8 martie 1987 (ultimele două sînt legate de traducerea italiană a cărții). Eu am recenzat volumul în *Anuarul Centrului de Științe Sociale al Universității „Al.I. Cuza"*, Iași, 1987, pp. 365-368, relevînd în special componenta sa metodologică și epistemologică.

Scanned with OKEN Scanner

Culianu și Eliade

Vestigiile unei inițieri

Ioan Petru Culianu a scris enorm despre Mircea Eliade: recenzii, articole și studii, o monografie, pagini de jurnal etc. Editura Nemira a strîns într-un volum (1995) materiale pregătite și redactate în diferite momente, ca proiecte distincte: versiunea românească a monografiei, introducerea unei plănuite cărți de convorbiri cu Eliade și planul întrebărilor rămase fără răspuns prin dispariția acestuia, fragmente din jurnalul discipolului privitoare la ultimele momente, saturate de patos și parcă transfigurate de sacru, din viața maestrului. Sînt rînduri scrise de-a lungul a mai bine de un deceniu, cam între 1973 și 1986.

Pînă cînd vor fi editate în țară și celelalte scrieri ale lui Culianu despre Eliade (risipite în volume colective, *Festschriften*, periodice savante, efemeride, publicații de exil românesc, emisiuni radio), pînă cînd se va edita bogata lor corespondență din perioada 1972-1985, volumul de la Nemira constituie o mărturie unică a substanței și dinamicii complexei relații dintre cei doi, vestigiile unei inițieri. Pe de altă parte, pînă cînd se vor relua în seria operelor complete paginile lui Culianu despre cultura noastră (de pildă, despre Eminescu) și publicistica sa politică, aceasta este cea mai „românească" dintre cărțile sale. Într-un fel, îl recunoaștem și îl citim mai lesne pe Culianu în ipostaza lui de românist, fiindcă nu mai trebuie să ieșim din orizontul nostru obișnuit pentru a-l întîlni pe teritoriul unor subiecte în care nu putem fi decît cel mult diletanți onorabili (magie, istoria religiilor, gnoze dualiste, extaze etc.), ci rămînem oarecum în familiara

Scanned with OKEN Scanner

închidere a baștinei. Totuși, acest compatriot al nostru, autoexilat în 1972 și rămas în străinătate pînă la tragica sa moarte, în 1991, are ce să ne învețe chiar și despre noi înșine, chiar dacă scrie pentru un public internațional și fără vanitatea unor *clins d'oeil* pentru ipotetici lectori români. Astfel, distanța dintre el și noi e dramatizată tocmai de constatarea că Ioan Petru Culianu face mai bine decît cei mai mulți dintre noi și atunci cînd atacă subiectele noastre predilecte (despre care avem cel puțin opinii, dacă nu judecăți irevocabile). Maniera în care Culianu reușește să ia distanță critică față de „idolii tribului", dincolo de evidenta sa empatie (după monografia din 1978, putea abandona chestiunile românești; în orice caz, după plecarea de la Groningen acestea chiar îi consumau din timpul și energia necesare pentru o cu totul altă carieră), este exemplară. Alături de virtuțile tehnice ale textelor sale despre istoria și cultura noastră, această rigoare a detașării empatice îl face pe Culianu o referință obligatorie și pentru românișți.

În cele ce urmează, voi prezenta succint conținutul și inovațiile monografiei; voi analiza fragmentele realizate și proiectate ale cărții de convorbiri; voi redeschide fugar dosarul angajamentului politic al tînărului Eliade, în special pentru a identifica atitudinea lui Culianu în această privință; în fine, voi privi în urmă la relația Culianu-Eliade, în special la dimensiunea ei paradigmatică.

1. Monografia

Apărută în 1978 la Assisi, monografia *Mircea Eliade* a fost redactată definitiv la Groningen, în cursul anului academic 1976/1977, cînd proiectul mai vechi (după spusa autorului, intenția este din 1973, începutul lucrului fiind plasat la finele lui 1974) al unei cărți sintetice despre marele istoric al religiilor și-a găsit prilejul. În 1978, deși se scrisese deja mult despre Eliade (a se vedea bibliografia ce încheie studiul lui Culianu), nu existau tratări complete ale operei sale, mai ales fiindcă scrierile literare și perioada românească rămîneau cunoscute foarte aproximativ.

Scanned with OKEN Scanner

Practic, acest gol începea să fie umplut chiar pe la începutul lui 1978, cu numărul special Mircea Eliade din *L'Herne*[1], pentru ca apoi, treptat, imaginea generală să se întregească prin apariția unor contribuții specializate[2], teze de doctorat și volume colective[3]. Dar toate acestea nu existau decît ca proiecte în 1977, cînd Culianu își încheiase cartea.

Structura monografiei ne spune deja ceva despre intențiile și concepția lui Culianu. Primul capitol, deopotrivă cronologic și tematic, discută biografia unui Eliade oarecum exotic pentru cititorul occidental: un Eliade care vine dintr-un spațiu necunoscut, dar și dintr-un timp revolut; excesele „adolescentului miop", de la patima lecturii și ambiția enciclopedică la caznele la care se supune pentru a-și oțeli voința, erau inteligibile pentru occidentalii interbelici – modelul Papini, urmat de Eliade, făcea furori – și absolut stranii pentru cei de azi, mai curînd oameni mediocri și hiperspecializați, așa cum se cuvine în postistorie. Capitolele următoare ale lucrării sînt o foarte completă repertoriere a temelor eliadiene, precum și o analiză tehnică a principalelor opere.

Probabil pentru a nu dezechilibra economia monografiei, Culianu acordă puțin spațiu contextului cultural-istoric în care a apărut și s-a maturizat Eliade. În consecință, „diferența" acestuia din urmă este exagerată, el este considerat inclasificabil, fără legătură cu diversele curente și școli din România interbelică. Regăsim aici una din trăsăturile cultului pentru Eliade din cultura română a deceniilor 8 și 9, care nu ținea seamă de tot mai numeroasele contribuții de istorie literară dedicate tocmai contextualizării excepției Eliade prin relevarea rădăcinilor autohtone (raporturile cu Nae Ionescu, plasarea simbolică în raport cu Iorga, Hasdeu ori Pîrvan, etapa „Criterion"). Vom vedea că această atitudine a lui Culianu se schimbă cu vremea, pe măsură ce entuziasmul lasă loc privirii critice. Adaug totuși că, fapt apreciat atît de Eliade însuși, cît și de recenzenți, Culianu păstrează în monografie cumpăna analizei, nu cade în „păcatul hagiografiei" – așa cum Eliade admite a fi căzut în introducerea la ediția sa din opera lui Hasdeu[4]. A fost observată chiar o subtilă ironie la adresa

Scanned with OKEN Scanner

lui Eliade, cel puțin atunci cînd îi sînt prezentate „ascezele" adolescentine[5]. S-ar putea ca Ioan Petru Culianu să fi considerat că, în fond, ceea ce conta era să facă o analiză a operei, nu a vieții; sau că replica ideală ce se cuvenea dată unor afirmații privind orientarea politică a lui Eliade era, măcar atît timp cît Eliade însuși nu se pronunța, examenul rece al contribuției științifice[6]. Vom vedea ceva mai încolo că, încă de pe atunci, Culianu îi punea insistent întrebări lui Eliade pe tema perioadei interbelice, urmărind chiar problemele delicate.

Pe lîngă meritul de a fi sintetizat aportul științific al lui Mircea Eliade, monografia din 1978 a adus noutatea continuității între cercetările românești ale marelui savant și cariera sa internațională. În acest sens, Culianu relevă studiul din 1937, „Folklorul ca instrument de cunoaștere", publicat în Occident abia în numărul menționat din *L'Herne*[7], foarte modern prin poziția sa anti-istoristă și cel mai „irațională" text al savantului. Susținînd net funcția cognitivă a folclorului, Eliade era cu mult în avans față de concepțiile academice curente, fiindcă socotea că anumite credințe primitive și populare sînt bazate pe experiențe concrete; abia în 1947, încercînd să salveze istorismul, un elev al lui Croce, Ernesto De Martino, propunea „istorismul integral" – mult criticat de Eliade –, care integra experiențele paranormale; drumul pînă la dezbaterile în jurul lui Carlos Castaneda (aspru criticat de Culianu) și, în special, Feyerabend, era lung. Cred că nu greșesc spunînd că descoperirea de către tînărul Culianu a acestui text eliadian relativ obscur avea să joace un rol esențial în orientarea sa metodologică și epistemologică: polemizînd cu istorismul lui Croce și Gentile, cu istorismul integral al lui De Martino, cu excesele școlii fenomenologice, Culianu a rămas destul de flexibil pentru a se deschide către cercetările recente asupra iraționalului[8].

În același spirit, Culianu a subliniat altă idee foarte modernă a tînărului Eliade: chimia nu este versiunea perfecționată, „științifică", a alchimiei; cele două domenii sînt radical diferite. Teza, îndrăzneață, se înscrie împotriva mitului dominant al progresului cumulativ, întîlnindu-se cu orientări moderne din antropologia

Scanned with OKEN Scanner

culturală și epistemologie. Culianu a fost mult preocupat de acest tip de raționament, central în construcția cărții *Eros și magie în Renaștere. 1484* și în cele care au urmat[9]. Are mai puțină importanță, cred, părerea exprimată de Eliade însuși în scrisoarea devenită prefață la monografie: capitolul despre alchimie e cel mai puțin reușit.

Pe lîngă aceste noutăți pentru „eliadizanți", monografia lui Culianu aduce „mesajul" lui Eliade pentru omul modern, preocupat de criza valorilor occidentale: prin hermeneutica „totală" a cîmpului existenței umane se pun bazele unui „nou umanism"; ieșim, așadar, din sfera strictă a Istoriei Religiilor, pentru a intra în logica unei antropologii filozofice și chiar a unei soteriologii. Acesta a fost, în esență, și „mesajul" lui Culianu. Poate că și insistența sa asupra accentului metafizic și existențialist adus de Eliade în studiul general al religiilor, o insistență remarcată de recenzenți[10], este un semn al întîlnirii spirituale dintre maestru și discipol. Într-o scrisoare din aceeași perioadă, adresată de Culianu unui amic bucureștean, pe numele său Andrei Pleșu, pe fondul dezamăgirii în fața lipsei de „implicare existențială" a disciplinei sale de elecțiune, tînărul erudit definește *a contrario* conturul opțiunii sale: istoria religiilor trebuie să fie „rezultatul unei evoluții individuale către o formă de deschidere ontologică", să urmărească o „cunoaștere mai profundă" și o „deschidere spre ființă"[11].

Citind cuvintele de laudă ale lui Eliade din prefață, avem și alte repere ale reușitei monografiei: considerațiile asupra istoriei, interpretarea „irecognoscibilității miracolului", precum și originile intelectuale ale morfologiei eliadiene a sacrului (combinarea morfologiei lui Linnaeus cu morfologia lui Goethe și evoluționismul lui Darwin). Sînt de semnalat și foarte pertinentele observații ale lui Culianu în privința datoriilor și schimbărilor intelectuale ale lui Eliade, între care cele față de/cu școala fenomenologică (Rudolph Otto, Gerardus van der Leeuw), orientările structuraliste (Propp), psihanalitice (Jung). În fine, raporturile lui Eliade cu Italia sînt corect evidențiate, de la modelul existențial adolescen-

Scanned with OKEN Scanner

tin (Papini) pînă la referințele polemice, dar nu mai puțin formative (Croce, Gentile), și pînă la maestrul mărturisit (Pettazzoni)[12].

În sfîrșit, monografia din 1978 (scrisă la 26-27 de ani) ni-l arată pe Culianu foarte preocupat de metodă, de provocarea ei *(methodological challenge)*. Maestrul recunoaște a nu fi fost obsedat de metodologie și că, asemenea lui Marcel Granet (cel cu faimosul *dictum*, „La méthode c'est le chemin après l'avoir parcouru") și Georges Dumézil, a încercat să interpreteze sistematic documentele[13]. Nu e locul aici să examinez metodologia lui Eliade, am făcut-o deja în altă parte[14]. E însă de reținut precizia aprecierilor lui Culianu, ca și viteza cu care el, intrat de puțină vreme în toate secretele disciplinei, începe s-o schimbe.

2. Cartea de convorbiri

Pe măsură ce relația savantă și umană dintre Culianu și Eliade devenea mai profundă și mai strînsă, discipolul (care se considera astfel fiindcă fusese recunoscut și acceptat de Eliade) redescoperă nostalgia originilor comune: „Numai prin și pentru Eliade am aflat cîte ceva despre România. În România n-am aflat nimic despre România"[15]. Treptat, proiectul unei noi scrieri despre Eliade prinde contur, o scriere ce urma să prezinte „două fațete mai puțin cunoscute ale lui Eliade: Eliade ca existență *istorică* și al său *Sitz im Leben* în viața intelectuală și politică românească dintre 1921 și 1943" și „Eliade ca existență *vie*" (relația epistolară și directă Eliade-Culianu, transformarea celui dintîi din magistru „într-un venerabil *prieten*")[16].

Ediția Nemira include ceea ce s-a păstrat în *Nachlaß:* preambulul istoric și cultural, „Mircea Eliade necunoscutul", citit în manuscris de maestru (care a autentificat și *hadit*-urile, strînse de discipol între 1974-1982); întrebările ce urmau să-i fie adresate, în număr de 21, majoritatea direct politice (despre Nae Ionescu, despre relațiile lui Eliade cu Corneliu Zelea Codreanu, dacă a avut vreo simpatie pentru Hitler, de ce îl apără pe Ion Antonescu, raporturile cu legionarii, ortodoxismul, dacă își reproșează ceva);

Scanned with OKEN Scanner

în fine, planul de discuție mai echilibrat, în patru puncte, dintre care primele trei țintesc romanele „realiste" și epoca interbelică, experiența indiană, proza fantastică, iar ultimul se concentrează asupra aspectelor celor mai controversate ale vieții și operei lui Eliade (situarea politică, poziția în și față de exilul românesc, situarea religioasă). Să urmărim ideile centrale.

Cadrul istoric și cultural al României interbelice e reconstituit de Culianu pentru un cititor occidental neintrodus în afacerile românești, dar poate fi citit cu interes și de un român cultivat, deoarece nu e vorba pur și simplu de un rezumat al vulgatei istoriografice naționale. Nu doresc să reții aici decît punctele cele mai îndrăznețe ale acestui tablou.

Mai întîi, Culianu critică obsesia post-Iorga a unui *Byzance après Byzance*, care ne-ar arunca „sub tutela culturală și pretențiile imperiale ale rușilor", „una din cele două mari nenorociri ale României moderne", alături de poziția geografică[17]. Recunoaștem aici una din criticile clasice aduse de occidentalizanții din culturile europene ortodoxe unui *genius loci* antimodern și stagnant, structurat de moștenirea teologico-politică a Bizanțului. În mod curios, Culianu se întîlnește în această privință cu Ceaadaev, pe care-l cunoaște și citează[18]. Dar dacă Ioan Petru Culianu crede, ca și Ceaadaev, că dezastrul Estului se poate explica prin moștenirea bizantină (cu tradiția ei de fuziune a puterii temporale cu cea spirituală, *symphonia*, și cu absența unei doctrine sociale[19]), învățatul român nu derivă de aici o antropologie stigmatică a românității, așa cum o făcuse Cioran[20], nici nu consideră că soluția este catolicismul. Pentru Culianu, admirator al lui Max Weber – între altele, el deplînge lipsa de interes a istoricilor români pentru opera acestuia –, idealul de urmat ar fi etica protestantă, fundamentul capitalismului. Cred că Ioan Petru Culianu are dreptate să susțină că spiritul anticapitalist este, alături de naționalismul poporanist (populismul nostru tardiv, importat de *narodnik*-ul C. Stere, dar și produs *ad hoc*, ca sămănătorismul inițiat de Iorga), „trăsătura fundamentală a culturii române dintre cele două războaie"[21]. Dar Culianu merge totuși prea departe atunci cînd vede în etica orto-

Scanned with OKEN Scanner

doxă un răspuns generalizabil („decalajul *etic* se transformă fatal în decalaj *economic*, iar acesta în decalaj *cronologic*“[22]), în spirit orientalist, ori atunci cînd pare că explică (de fapt, implică) prin etică disparități economice produse de logici mult mai complexe[23].

Culianu face mai departe o foarte pertinentă analiză a motivului *translatio imperii* în Răsărit, fiindcă el regăsește astfel similitudini structurale și tematice între cultura noastră interbelică și cultura rusă de la jumătatea secolului precedent. Obsesiile mesianice ale Celei de-a Treia Rome, ca și celelalte segmente ale discursului slavofil – în special în versiunea dată de Homiakov –, trebuie avute în minte atunci cînd examinăm linia ortodoxistă Dragnea-Crainic, bizantinismul idealizat proclamat de Iorga, precum și idealurile mișcării legionare. Prin intermediul spiritualiștilor ruși, Crainic construia un românofilism asemănător salvofilismului; fantasma unui mandat divin, în care Bucureștii devin A Patra Romă, iar legionarii sînt îndemnați la revoluție mistică, nu este decît o variantă locală a unui *topos* teologico-politic prezent în mai multe culturi[24]. În acest sens, maniera în care Culianu dezvoltă o sugestie a lui Reuben H. Markham – mișcarea legionară ca „revoluție puritană“ – este foarte convingătoare. Poate și cu ajutorul lui Eliade, Culianu pare să înțeleagă corect esența ideologiei legionare inițiale, precum și figura lui Codreanu. Compromisă de sîngeroasa derivă a Gărzii de Fier, dimensiunea simbolică a legionarismului nu a mai fost discutată cu seriozitatea necesară, iar originile sale intelectuale au fost neglijate.

3. Dosarul politic al lui Eliade

Ajungem astfel la chestiunea cea mai delicată pusă de Culianu în acest volum: ideile politice ale maestrului său. Deoarece nu pot face aici un examen amănunțit al întregii probleme, mă voi menține la aspectele ei relevante pentru Culianu. Tot din considerente de spațiu, las deoparte un alt segment important al introdu-

Scanned with OKEN Scanner

cerii la cartea de convorbiri: dimensiunea metodologică și epistemologică[25].

Am arătat mai sus că, printr-un articol al lui A.M. Di Nola despre ceea ce autorul numea „antisemitismul" lui Eliade, anul 1977 inaugurează în Italia o serie de critici foarte dure la adresa savantului, care însă – și din păcate – avea să evite orice replică limpede. La fel de dure aveau să fie și paginile italianului Furio Jesi, părți din articole și voci de dicționar, articole întregi și un capitol dintr-o carte despre cultura de dreapta[26]. Treptat, asemenea intervenții se multiplică, radicalizate și de tăcerea lui Eliade, pînă ce suspiciunile se răspîndesc printre specialiști și capătă circulație publică; către sfîrșitul anilor '80, chiar persoane străine de opera literară și academică a lui Eliade încep să-l cunoască pe acesta ca antisemit, pronazist, membru zelos al Gărzii de Fier, admirator al lui Codreanu și, deci, figură sinistră a reacțiunii, relicvă a dreptei interbelice, a unui tradiționalism indistinct de fascism. Eliade se transformă astfel într-un fel de Heidegger al românilor – în privința crezului și acțiunii politice. Într-o lume în care etichetele sumare înlocuiesc adesea cunoașterea adevărată, efectele acestei campanii anti-Eliade (fiindcă eu cred că se poate vorbi de o campanie, nu doar de o coincidență a revelațiilor) sînt greu de subestimat[27].

Cum Ioan Petru Culianu era cunoscut pe plan internațional ca discipol al lui Eliade, iar după instalarea sa oficială ca profesor la University of Chicago Divinity School și după activitatea sa ca legatar, coautor și autor „în spiritul Eliade" (v. *Dicționarul* Eliade-Culianu, redactat integral de cel de-al doilea), era evident continuatorul său, tînărul savant și autor de mare succes începe să fie presat de apropiații lui Eliade din lumea academică, în sensul de a funcționa ca instanță obiectivă. În arhiva familiei[28] se păstrează o considerabilă corespondență a lui Ioan Petru Culianu cu o serie de cunoscători ai operei și vieții lui Eliade (în grade diferite, desigur, mai ales în privința etapei interbelice), care ne ajută să reconstituim evoluția opiniilor discipolului.

Scanned with OKEN Scanner

Prima reacție substanțială a lui Culianu la presiunile crescînde ale breslei și ale presei vine în sensul introducerii la cartea de convorbiri, ea însăși o formă de răspuns. Capitolul „Mircea Eliade și broasca țestoasă cu un singur ochi", pe care publicul român îl cunoaște abia acum, era scris în engleză și franceză în 1981[29], și circulă din 1984. Atitudinea lui Culianu este echilibrată, dar inițial el tinde să-l apere pe Eliade, pe care îl descoperise și ca om. Îl descoperise patriot, era tentat să considere patriotismul o cheie hermeneutică pentru ansamblul operei sale[30]; observase că Eliade, în spatele aparenței senine, era o natură zbuciumată: „...căutarea personală a lui Eliade [...] se desfășoară în permanent impact, adesea dureros, cu istoria evenimențială a mediului și a epocii sale"[31]; îi văzuse bunătatea, generozitatea, fiind confirmat de majoritatea covîrșitoare a celor ce îl întîlniseră pe Eliade. Putea oare crede că o asemenea ființă superioară, despre care avea să scrie pînă la urmă rînduri exaltate, în clipele tragice ale morții maestrului[32], fusese capabilă de ororile de care-l acuzau acum unii?

Apărarea lui Eliade de către Culianu are două laturi: una speculativă, alta documentară. Prima latură constă esențialmente într-o „lectură" a vieții și operei lui Eliade cu mijloacele hermeneuticii: astfel, Culianu explică succesul maestrului său printre tinerii americani pre-68, precum și faptul de a fi redevenit subiect public în anii '80, nu prin recrudescența unei „noi drepte" gata să-și (re)descopere liderii de opinie, ci prin faptul că tineretul occidental era sensibil la soteriologia lui Eliade. Mai radical, Culianu susține că maestrul său aplica și în viață „tactica pe care cititorii narațiunilor sale fantastice o cunosc atît de bine: îi lăsa pe toți să creadă că era ce nu era"[33]; că aceasta era ironia lui Eliade: „a nu-și preciza niciodată poziția *sa*, ceea ce-i permite interlocutorului să creadă orice"[34]; că Eliade „nu *se oferă:* se derobează; el nu *spune:* sugerează"[35]; că, în sfîrșit, Eliade era un mistagog, și anume unul care inventa mistere și îi antrena și pe alții să-l urmeze[36]. Consecvent cu *trăirea* hermeneuticii[37], așadar, marele istoric al religiilor edifica mituri, uneori (dacă nu totdeauna) pe

Scanned with OKEN Scanner

neînțelegere, pe nimic, pe „incoerența dintre mesaj și raționalitatea hermeneutului, care nu vrea să admită posibilitatea incoerenței"[38]. De aici, concluzia laturii speculative („hermeneutice") a apărării: „Se va înțelege lesne de ce Eliade însuși refuză sistematic să explice sau să se explice în vreo privință oarecare: pentru că orice neînțelegere, chiar infimă, nu face decît să sporească edificiul mitic ce-l înconjoară"[39]. Ca și încercarea din monografia italiană de a-l sustrage pe Eliade contextului (ideea că el ar fi inclasificabil în termeni tradiționali reapare în epilogul introducerii la cartea de convorbiri), această strategie protectoare hermeneutică nu a putut convinge pe toată lumea[40].

Cealaltă latură a apărării este deci documentară. Este și mult mai dificilă, deoarece tăcerea lui Eliade nu ușura sarcina cercetătorului, care avea de cîntărit din ce în ce mai numeroasele articole ostile și de verificat afirmații de multe ori neverificabile. Dacă Eliade era un artizan al propriului său mit, el nu era în nici un caz singurul: discipolii, prietenii, inamicii, persoane pe care nu le întîlnise niciodată, dar se dădeau drept intimi – cu toții sporeau continuu *miturile* Eliade. Culianu a încercat încă din fragmentul din introducere apărut în *Mitte der Welt* să refuteze acuzațiile de antisemitism, filonazism etc., dar gestul a fost insuficient: chiar unii autori de dreapta sînt sceptici, mai ales cei care au de cîștigat simbolic din includerea lui Eliade în genealogia neo-legionară, chiar în cea a neo-fascismului italian (prin intermediul controversatei întîlniri la București dintre Julius Evola și Eliade, sub auspiciile lui Nae Ionescu și oarecum ale lui Codreanu)[41].

După moartea lui Eliade, lucrurile se precipită și se agravează. Un antropolog marxist italian, Vittorio Lanternari (despre o cartea a sa din 1983 Culianu a scris două pagini devastatoare, păstrate în arhiva familiei, poate și publicate), îi scrie din Roma la 5 aprilie 1987 lui Culianu că tocmai primise de la un scriitor român un manuscris nefavorabil[42] în privința lui Eliade; probabil că era vorba de jurnalul lui Mihail Sebastian. Lanternari i-a trimis același material, foarte probabil, și distinsului istoric Arnaldo Momigliano, fost coleg al lui Eliade la University of Chicago,

Scanned with OKEN Scanner

care schimbă cu Ioan Petru Culianu mai multe misive pe tema angajamentului politic al ilustrului lor prieten comun. Culianu îi scrie pe 1 mai 1987, în engleză (deci cu gîndul la o eventuală publicare ulterioară), lui Adrian Marino, autoritate în domeniul Eliade, care avea în plus avantajul de a fi în țară, mai aproape de surse și de martori ai epocii în chestiune. Practic, articolele (sau articolul) din *Buna Vestire*, atribuit(e) lui Eliade, formează aspectul cel mai grav al controversei, iar Culianu credea că maestrul său nu scrisese niciodată în acea publicație, nici că semnase acolo vreun text, sau texte, pasionat legionar(e).

În scrisoarea către Adrian Marino, Culianu evocă un moment în care destinatarul negase existența rîndurilor din *Buna Vestire;* într-o scrisoare către Mac Linscott Ricketts din 13 mai 1987, evocă impresia sa, în urma unui dialog din 1986, că Ricketts era de aceeași părere. Totuși, în această ultimă scrisoare observă că apărarea lui se nuanțează: „Dl. Eliade nu a fost niciodată antisemit, *membru* al Gărzii de Fier, sau pro-nazist. Dar înțeleg în orice caz că era mai apropiat de [Garda de Fier] decît mi-ar fi plăcut să cred“[43]. Așadar, Culianu nu mai neagă evidențele, dar e foarte decis să evite degringolada, adică acreditarea unei imagini a lui Eliade mult mai negre decît fusese în realitate. Era o misiune grea, fiindcă natura educației democratice occidentale (mai ales americane) face uneori posibilă „desființarea“ completă a unei idei complexe (a un om, a unui sistem, a unui fenomen) pe baza „desființării“ unuia din aspectele sale. Pe muchia de cuțit dintre justiția democratică și vînătoarea de vrăjitoare, nu e întotdeauna simplu să gîndești liber – e poate mai tentant să generalizezi, să etichetezi, să te lași în voia unui puseu de *political correctness*. Iar etica nu însoțește mereu spiritul justițiar.

Revelatorii pentru despărțirea eticii de spiritul justițiar mi se par intervențiile semnate de Adriana Berger în „controversa Eliade“. Adriana Berger îi scria pe 13 octombrie 1984, din Paris, lui Ioan Petru Culianu, aflat încă la Groningen și deja autorul unei opere, din care în același an apăruseră în capitala Franței *Éros et Magie à la Renaissance. 1484* (Flammarion) și *Expériences de*

Scanned with OKEN Scanner

l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age (Payot): „drumul meu este mult mai anevoios și «producția» mea mult mai puțin fructuoasă decît a ta", adăugînd că s-a „obișnuit cu eșecurile"[44]. Se mai plîngea că nu are slujbă și produce puțin. Oare greșesc dacă văd aici frustrare și invidie? În orice caz, Adriana Berger publică în revista literară israeliană de limbă română *Minimum* (Ierusalim)[45] articolul „Ciudatul destin al unei scrisori a lui Mircea Eliade către Al. Mirodan". Articolul e însoțit de un *chapeau* semnat „M.", în care Eliade este numit „lichea superioară", fiindcă procedează la fel cu cei ce nu-și explică, dar își scuză „păcatele tinereților" – legionari, evrei anti-Israel etc. Adriana Berger face referințe la perioada martie-aprilie 1984, cînd lucra ca asistentă a lui Eliade (cred că e vorba de o confuzie voită: *assistant*, ori *research assistant*, este desigur mai puțin decît *assistant professor;* deci ea nu era „asistentă", ci mai curînd secretară, sau personal de cercetare auxiliar), pentru a clasa și organiza corespondența și alte materiale ale savantului, care aveau să fie donate la Regenstein Library, University of Chicago, în 1986, împreună cu un catalog al „Arhivelor Mircea Eliade". În articolul menționat, autoarea susține că Eliade primise în perioada colaborării lor o scrisoare de la Al. Mirodan, în care acesta îl ruga pe destinatar să comenteze pasaje din ceea ce urma să devină *Dicționarul Neconvențional al Scriitorilor Evrei de Limbă Română*, în care, cu referire la prietenia Mircea Eliade-Mihail Sebastian, erau reluate fragmente din jurnalul celui din urmă referitoare la raporturile primului cu Garda de Fier, precum și extrase din articolul „De ce cred în biruința mișcării legionare", apărut în *Buna Vestire* (I, nr. 244, 17 decembrie 1937) sub semnătura lui Eliade. Potrivit Adrianei Berger (care citează și mărturisirile făcute ei de savant cu acel prilej, în special despre audiența lui Eliade la Salazar, vizita primului la București, *via* Germania, audiența la Ion Antonescu și faptul de a nu-l fi căutat pe Mihail Sebastian), întrebări ca aceea a lui Mirodan îi fuseseră puse încă din 1972, de Gershom Scholem (căruia îi răspunsese în scrisori din 1972, după cît se pare intruvabile), și că, oricum, nu el fusese

Scanned with OKEN Scanner

autorul articolului incriminat, iar despre ruptura cu Sebastian urma să se explice în autobiografie. Apoi Eliade, potrivit Adrianei Berger, a pus-o pe aceasta să-i răspundă în acești termeni lui Mirodan, a reținut scrisoarea dactilografiată, iar aceasta nu a ajuns niciodată la destinatar. Implicația Adrianei Berger este că Eliade nu a trimis-o niciodată, deci a ratat practic ultimul prilej de a se explica în legătură cu viața sa politică interbelică. Voi reveni la alte intervenții ale Adrianei Berger, păstrînd deocamdată firul cronologic.

Italianul Vittorio Lanternari îi scrie din nou lui Ioan Petru Culianu la 26 aprilie 1988, cînd îi trimite și versiunea italiană a articolului scris de Radu Ioanid despre fascismul lui Eliade[46], pe care Lanternari îl dăduse la tradus și îl promovase. Articolul dă multe citate pro-gardiste și pro-fasciste ale lui Eliade, luate din presa vremii și jurnalul lui Sebastian, ceea ce îl determină pe Lanternari să-i scrie corespondentului său de la Chicago: „Personal, îi datorez mult lui Eliade, și toți istoricii religiilor îi datorează mult acestui mare savant. Aceasta nu trebuie să împiedice respectarea dragostei pentru adevărul istoric, și acest vechi capitol din biografia lui M. Eliade nu trebuie și nu poate fi ignorat sau – și mai rău – trecut sub tăcere sau negat. Și pentru mine, cum spuneți dumneavoastră, *magis amica Veritas*“[47].

Cum trebuia procedat în atare condiții?

Adriana Berger trebuia să participe în decembrie 1987 la întîlnirea anuală de la American Academy of Religion, unde Ricketts urma să vorbească tocmai despre raporturile lui Eliade cu Legiunea, iar Ivan Strenski era *respondent*. În pregătire, Ricketts îi scrie pe 4 iunie 1987 lui Culianu, pentru a-i cere originalul englez al textului apărut în *Mitte der Welt* și reluat acum în volum. Apărarea lui Eliade rămînea problematică și actuală. În 1989, Adriana Berger publică un nou articol, de astă dată cu o circulație mai bună, în *Annals of Scholarship*[48], în care pleacă de la apariții recente (volumul al doilea, privind perioada 1937-1960, din *Autobiography*, tradus de Ricketts, și monografia acestuia din urmă despre rădăcinile românești ale lui Eliade, deja menționată), dar

Scanned with OKEN Scanner

nu le discută în fondul lor, ci profită de prilej pentru a-și reitera acuzațiile pe care le cunoaștem din revista *Minimum*. În fine, Adriana Berger prezintă la întîlnirea anuală pe 1990 a aceleiași American Academy of Religion (ținută la New Orleans în luna noiembrie) un nou atac, treisprezece pagini neglijent redactate și extrem de violente, afirmînd, între altele: „Lipsa de voință a lui Eliade de a-și asuma responsabilitatea pentru acțiunile și afirmațiile sale mature, de a recunoaște public răul pe care l-a promovat atît de zelos, și astfel de a-și repudia trecutul, compromit pentru totdeauna prestigiul științific al lui Eliade", punînd „o amprentă neliniștitoare pe integritatea sa, și în același timp îi plasează contribuția savantă într-o perspectivă mai largă: cea a fascismului și a ideilor conservatoare europene."

Cînd vorbeam mai sus de despărțirea eticii de spiritul justițiar, nu încercam să-l disculp în vreun fel pe Eliade. Totuși, a-ți face o carieră științifică aproape exclusiv din atacuri la adresa celui care, măcar pentru o vreme, te-a protejat și ți-a acordat încredere totală – iată o problemă de etică. Acest lucru i-l reproșez autoarei, remarcînd în treacăt și nivelul foarte modest și, din nou, violența intervențiilor sale. În plus, îi reproșez combinația mincinoasă și profund neștiințifică a datelor sigure și verificabile cu zvonurile calomnioase și sursele obscure. Aceste aprecieri au fost făcute, în scrisori către Culianu, de Nathan A. Scott, Jr. (prietenul lui Eliade și cel care a celebrat serviciul divin la înmormîntarea savantului)[50] – care îi cere discipolului o replică în intenția publicului american fără cunoștințe de limbă română – și de Mac Linscott Ricketts[51]. Curînd, alte reacții pro-Eliade sînt semnalate, dintre care aș aminti pe aceea a lui Seymour Cain, apărută în revista evreiască *Mainstream*, în care acesta scrie: „Nu am văzut nici cel mai mic semn de antisemitism în opera sau persoana [lui Eliade]. M-a impresionat întotdeauna ca om bun și mare savant creativ, și, mai presus de toate, neprețuită ființă umană"[52]. Dar cea mai convingătoare critică a Adrianei Berger avea să vină de la un tînăr doctorand, Bryan Rennie, care, studiind dosarele privindu-l pe Eliade aflate la Public Records Office, Londra – citate neglijent

Scanned with OKEN Scanner

de Berger pentru a-și susține acuzațiile potrivit cărora legionarismul lui Eliade era notoriu în Anglia, iar Eliade era un fel de agent al Legiunii care-și teroriza și turna colegii de legație –, a ajuns la o concluzie simplă: în privințele amintite, Berger *minte*. Textul i-a parvenit lui Culianu împreună cu o scrisoare a autorului, datată 9 mai 1991[53]. Nu vom ști niciodată opinia lui Culianu.

Ceea ce știm este însă suficient pentru a conchide că Ioan Petru Culianu a încercat, din admirație și loialitate, să-l apere pe Eliade împotriva detractorilor săi, evoluînd în timp spre o înțelegere completă a problemei politico-ideologice, dar și existențiale și spirituale pe care maestrul o ridica prin raporturile sale cu dreapta și extrema dreaptă. Asta l-a făcut ca, progresiv, să regrete și el tăcerea lui Eliade (pe care mulți cunoscători o contrastau cu retractările lui Cioran, incluse deja în primele sale cărți franțuzești, cu începere din 1956), care nu a încercat niciodată să limpezească, și să se distanțeze de, tinerețea sa politică[54].

Ca epilog al acestei secțiuni, am ales un pasaj dintr-o scrisoare trimisă pe 17 ianuarie 1978 de Eliade lui Culianu, care astăzi, după asasinarea celui de-al doilea, se citește cu o tragică strîngere de inimă: „Nu cred că se poate scrie o istorie obiectivă a mișcării legionare și nici un portret al lui [Corneliu Zelea Codreanu]. Documentele la îndemînă sînt insuficiente. În plus, *o atitudine «obiectivă» poate fi fatală autorului*. Astăzi, nu sînt acceptate decît apologiile (pentru un număr infim de fanatici, de toate națiile) sau execuțiile (pentru majoritatea cititorilor europeni și americani). După Buchenwald și Auschwitz, chiar oamenii cinstiți nu-și mai pot îngădui să fie «obiectivi»..."[55]

4. Culianu și Eliade: paradigma

Despre ansamblul relației Culianu-Eliade, lucrurile încep să fie cunoscute, iar intenția mea nu este, repet, de a fi exhaustiv. Eu vreau să reținem doar paradigma unui scenariu formativ – în sensul larg, inițiatic –, o relație exemplară asemănătoare, *mutatis mutandis*, cu aceea dintre Noica și „Școala de la Păltiniș". Multe din

Scanned with OKEN Scanner

sensurile găsite de Gabriel Liiceanu pentru acest din urmă raport sînt valabile în cazul Culianu-Eliade, astfel că o relectură din *Jurnalul de la Păltiniș* ar putea fi o bună prefață la puținele rînduri pe care le mai am de adăugat aici[57].

Încercînd, la rîndul său, să-și situeze experiența paideică, Ioan Petru Culianu ne propune o serie formativă, pe baza unei comparații pline de semnificații între istoria noastră culturală modernă și aceea, eminent prestigioasă, a Antichității. Prin această comparație, obținem dublul simbolic românesc al liniei presocratici-Socrate-Platon: „presocraticii" noștri sînt Eminescu, Hasdeu, Iorga și Pîrvan; „Socrate" e Nae Ionescu; „Platon" e Mircea Eliade. Transmiterea cunoașterii de la maestru la discipol e uneori ambiguă, sau chiar își schimbă sensul: astfel, în originalele considerații ale lui Eliade despre alchimie, regăsim o temă a lui Nae Ionescu[58], care se alătură altora două: mîntuirea, funcția simbolului religios; oare nu cumva Nae Ionescu a preluat chestiunea discontinuității dintre alchimie și chimie de la asistentul său? În orice caz, observăm că Eliade nu mai e privit ca *unicum*, ca mutant al unei lumi culturale, ci i se caută rădăcini, influențe (e amintit și Crainic, cu alegoria sa inspirată de mitul lui Parsifal), afinități (între altele, cea cu Blaga).

Prelungind gîndul lui Ioan Petru Culianu, putem prelungi și seria exemplară propusă de el. Astfel, Culianu ocupă nișa vacantă a neoplatonismului. E o speculație care se poate susține cu ansamblul operei sale, ceea ce ni-l apropie și mai mult pe Culianu: neoplatonismul rămîne unul din filoanele profunde ale culturii române[59].

Înțelegînd asta, înțelegem mai bine un destin.

Note

[1] Numărul 33, apărut în februarie 1978, sub îngrijirea lui Constantin Tacou, cu colaborarea lui Georges Banu și Guy Chalvon-Demersay.

[2] Importante pentru integrarea dimensiunii românești sînt, în special, Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj, Dacia, 1980 (trad. fr. Paris, Gallimard, 1981) – lucrare totuși mai curînd de creație decît de analiză – și Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Roma-*

Scanned with OKEN Scanner

nian Roots, 1907-1945, Boulder, Co., East European Monographs, 1988 (v. recenzia mea, „Rădăcinile sacrului", *Vatra*, 1 (226)/ianuarie 1990, p. 19).

[3] Cele mai apropiate de sensul imaginii globale a lui Eliade sînt două volume editate de antropologul german Hans Peter Duerr, prieten și uneori inspirator al lui Culianu: *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1983; *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

[4] V. scrisoarea lui Eliade din 3 mai 1977, trimisă lui Culianu după lectura manuscrisului monografiei și publicată ca prefață. Un recenzent care observă admirația evidentă a discipolului față de maestru subliniază meritul primului de a nu fi eșuat în hagiografie: Paolo Scarpi, în *Studia Patavina. Rivista di Scienze religiose*, XXVIII (1981) 2, pp. 390-394.

[5] Paolo Scarpi, *loc. cit.*, p. 391.

[6] Să notăm că abia în 1977 începe seria articolelor care îl acuză pe Eliade de simpatii politice de dreapta, chiar de apartenență la Garda de Fier și antisemitism: Alfonso M. Di Nola, „Mircea Eliade e l'antisemitismo", *La rassegna mensile di Israel*, XLIII, 1977, 1-2, pp. 12-15.

[7] Pp. 172-181, trad. fr. de Alain Paruit.

[8] Pentru a rămîne strict în subiect, v. studiile lui Culianu în care „Folklorul..." e legat de iraționalismul modern: „Mircea Eliade et la pensée moderne sur l'irrationnel", *Dialogue* (Montpellier), 8/1982, număr special „Mircea Eliade aujourd'hui", pp. 39-52; „Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosphie*, 27. Band, 1985, Heft 2, pp. 123-131.

[9] V. postfața mea la ediția românească, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, trad. de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, București, Nemira, 1994, pp. 435-450 (acum, *supra*).

[10] V. Giovanni Filoramo, în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 16/1980, pp. 333 b-335 a; Gianpaolo Romanato, „Una proposta culturale per l'uomo d'oggi [supratitlu]. Il sacro e il profano in Mircea Eliade", *Il Popolo*, 10 iunie 1978, p. 3.

[11] V. *Cotidianul. Supliment cultural L.A. & I.*, nr. 94/18 mai 1992, p. 7.

[12] Chestiunea a fost reluată pe larg într-un volum colectiv editat de Marin Mincu și Roberto Scagno, *Mircea Eliade e l'Italia* (Milano, Jaca Book, 1986).

[13] V. prefața lui Eliade la monografie.

Scanned with OKEN Scanner

[14] Sorin Antohi, „Hermeneutică și antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog", *Echinox*, XX, 1988, nr. 2-3, pp. 10 și 22. Acum, v. *supra*.

[15] Culianu, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1995.

[16] *Ibid.*, p. 155.

[17] *Ibid.*, p. 165.

[18] *Ibid.*, pp. 177-178.

[19] *Ibid.*, p. 170. Exemplul cu *symphonia* îmi aparține. Culianu menționează distincția dualistă între împărăția cerurilor și lumea noastră, precum și orientarea către un misticism extramundan.

[20] V. Sorin Antohi, „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității", în *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera, 1994, pp. 208-285.

[21] Culianu, *ibid.*, p. 168.

[22] *Ibid.*, p. 171.

[23] V. *ibid.*, p. 172. Culianu dă statistici în care vedem că ungurii și evreii excelează economic în Transilvania, pe cînd românii... O explicație etică, reducționist weberiană, este totuși insuficientă, fiindcă lasă deoparte asimetriile relațiilor de putere etc.

[24] Cf. *ibid.*, pp. 178-185.

[25] Semnalez doar temele: rădăcinile conceptului de hierofanie în eseistica românească a lui Eliade (p. 209), raporturile acestuia din urmă cu teologia morții lui Dumnezeu (p. 210), „miracolul" morții și caritatea (pp. 210-211), semnificația experienței indiene – existențială (fantasma peșterii-refugiu, p. 218), teoretică (iraționalismul din „Folklorul ca instrument de cunoaștere", p. 219), politică (ultima lecție a unei Indii de dinaintea independenței, p. 222), definiția și funcțiile mitului (pp. 248-249, 252).

[26] V. în special Furio Jesi, „Un caso imbarazzante", *Tuttolibri*, 21 aprilie 1979, p. 13; capitolul I din cartea sa, *Cultura di destra*, Milano, Garzanti, 1979; vocea „Eliade" în *Enciclopedia Garzanti di Filozofia*, Milano, 1981, pp. 242-243. Culianu crede că tot Jesi a scris și articolul „Eliade" în *Enciclopedia Europea Garzanti*, Milano, 1979, vol. IV, p. 449, unde Eliade e prezentat drept reprezentant al „dreptei tradiționale în domeniul umanist". Această imagine a lui Eliade circulă și în pagini care tratează subiecte mai generale, fără o legătură necesară cu aprecierea operei sale: v. A. Donini, care îl numește pe Eliade „antisemita e filonazista" într-un articol despre „Fenomenologia delle religioni" din *Enciclopedia delle religioni*, Milano, 1977, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

[27] Nu intenționez să fac aici o monografie a „cazului Eliade", care ar cere un spațiu considerabil. Aș evoca totuși o împrejurare de la sfîrșitul anilor '80, cînd un istoric israelian al Holocaustului, care trăise și studiase la Iași, a introdus în răspunsul său la întrebările privind o conferință pe care a ținut-o la Institutul de Istorie „A.D. Xenopol" referințe surprinzător de minuțioase la publicistica interbelică a lui Eliade. Cînd l-am rugat să dezvolte alte subiecte de istorie culturală românească, la fel de marcate ideologic, conferențiarul și-a declinat orice competență în domeniu, insistînd că e doar un specialist al Holocaustului. Disproporția dintre informația amănunțită despre Eliade ca om al dreptei și ignoranța sa în privința unor chestiuni mult mai cunoscute m-a făcut să cred că istoricul israelian, foarte vehement împotriva lui Eliade, fusese oarecum pregătit să trateze problema. Și astăzi găsesc bizară competența sa atît de punctuală, chiar dacă apartenența politică a lui Eliade se numără printre temele destul de tratate în publicațiile israeliene, poate începînd cu „Dosarul Mircea Eliade", apărut în *Toladot. Buletinul Institutului Dr. J. Niemirower* (Ierusalim), nr. 1/ianuarie-martie 1972, pp. 24-26.

[28] Pe care am putut-o consulta prin amabilitatea Terezei Culianu Petrescu. Îi mulțumesc și pe această cale.

[29] Într-o scrisoare din 24 august 1981, Hans Peter Duerr confirmă primirea și lectura entuziastă a unei versiuni engleze, care s-a tradus în germană (Udo Rennert) și a intrat în volumul *Mitte der Welt, op. cit.*, pp. 216-243 („Mircea Eliade und die blinde Schildkröte"), completat cu un post-scriptum din 1983.

[30] Cf. Culianu, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1995, p. 160.

[31] *Ibid.*, p. 161.

[32] Cf. Secțiunea „Mahaparinirvana", apărută inițial în *Limite* (Paris), nr. 48-49/1986; reluată în *ARA Journal*, vol. 10, 1987, pp. 15-21 și în ediția Mircea Eliade, *Memorii*, vol. II, București, Humanitas, 1991, pp. 201-209.

[33] Culianu, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1995, p. 233.

[34] *Ibid.*, p. 233.

[35] *Ibid.*, p. 158.

[36] *Ibid.*, pp. 252, 254-255.

[37] V. *ibid.*, p. 255.

[38] *Ibid.*, pp. 248-249. Subliniat în text.

[39] *Ibid.*, p. 249.

Scanned with OKEN Scanner

[40] Cu atît mai puțin au putut convinge, cred, scurtele scrieri defensiv hagiografice, de genul „Mircea Eliade e lunga lotta contro il razzismo", apărută în volumul *Mircea Eliade e l'Italia, op. cit.*, pp. 89-91 (versiunea franceză, în *Nouvelle Acropole*, Paris, nr. 81, f.a., pp. 3-4). De fapt, însuși Culianu a criticat tendința unora de a înțelege „noul umanism" al lui Eliade și antropologia sa filozofică într-o cheie optimistă, atît de tipică pentru o anumită mediocritate occidentală.

[41] Culianu discută aceste aspecte într-o notă la „Mircea Eliade și broasca țestoasă cu un singur ochi". Iată concluzia unui autor bine informat, Claudio Mutti (discipol al lui Evola și, între altele, traducător al cărții lui Moța despre Omul Nou legionar): „Tentativa lui Culianu de a-l «reabilita» pe Eliade în ochii unui public democratic și conformist ni se pare la fel de nereușită ca și aceea a altor apologeți" („Mircea Eliade și Garda de Fier", capitolul „Eliade – Doctrinar al gardismului", *Puncte cardinale*, IV, nr. 11/noiembrie 1994, pp. 6-7, trad. și prezentare de Răzvan Codrescu). Aș remarca aici doar că una din sursele lui Mutti este cartea lui Vasile Posteucă (fostul conducător al Serviciului de Propagandă Scrisă al Gărzii de Fier), *Desgroparea Căpitanului* (1957), Madrid, Editura Mișcării Legionare, 1977. Cartea nu e complet creditabilă în privința lui Eliade, din rațiunile de apropiere genealogică de care am pomenit, dar e folosită și de detractorii acestuia.

[42] În engleza aproximativă a scrisorii, „a baffling manuscript". În continuare, voi traduce toate citatele din corespondența păstrată în arhiva familiei Culianu.

[43] În textul englez original, Garda de Fier este desemnată a doua oară prin inițialele „I.G.", de la „Iron Guard".

[44] Scrisoarea este redactată în limba română.

[45] În nr. 18/septembrie 1988, pp. 47-49.

[46] Radu Ioanid, „Mircea Eliade e il fascismo", trad. Enrica Tedeschi, *La Critica Sociologica* (Roma), 84, iarna 1987-1988, ianuarie-martie 1988, pp. 16-29.

[47] Textul original e în italiană.

[48] Adriana Berger, „Fascism and Religion in Romania", *Annals of Scholarship*, Vol. 6, No. 4/1989, pp. 455-465.

[49] Adriana Berger, „Anti-Judaism and Anti-Historicism in Eliade's Writings", manuscris nepublicat. Citatul e de la p. 13. Traducerea mea.

[50] Scrisoarea din 6 mai 1991, una din ultimele primite de Culianu. Profesorul Scott vorbește clar de o campanie anti-Eliade: „...o mică cabală (în care această creatură răuvoitoare, Adriana Berger, e un mem-

Scanned with OKEN Scanner

bru puternic) care intenționează cu hotărîre o asasinare postumă a lui Mircea [Eliade]."

[51] Scrisoare din 11 decembrie 1990, însoțind fotocopiile intervențiilor Adrianei Berger citate la notele 48 și 49. Ricketts despre Berger: „...lucrarea [v. nota 49], ca de obicei, este sub-standard: inferențe și insinuări făcute pe baza citatelor scoase din context, în cele mai multe cazuri. Sînt bucuros că Harper & Row nu-i publică cartea [despre cariera politică a lui Eliade]."

[52] V. Seymour Cain, „Mircea Eliade, the Iron Guard, and Romanian Anti-Semitism", *Mainstream*, 35/1989, pp. 27-31. Am tradus un citat de la p. 27, fără echivoc.

[53] Textul lui Rennie, recomandat lui Culianu și de Ricketts, e un manuscris de 23 pp. (incluzînd notele și indexul dosarelor Eliade de la Public Records Office, *corectat* de autor), foarte sec, serios și documentat: „The Political Career of Mircea Eliade: a Response to Adriana Berger".

[54] Pentru publicul românesc, chestiunea a fost deocamdată atinsă parțial. A circulat (tradus în *22*) un text important al controversei: „Happy Guilt. Mircea Eliade, Fascism, and the Unhappy Fate of Romania", apărut inițial în *The New Republic*, 5 august 1991, pp. 27-36, acum în volumul său *On Clowns: The Dictator and the Artist, Essays on Romania*. Acest articol, sever, dar nu necinstit, introduce comparația, inevitabilă în America, dintre Eliade și Paul De Man, marele profesor de origine olandeză de la Yale, filonazist în perioada celui de-al doilea război mondial. A fost un caz mult discutat. Titlul e o aluzie la referințele lui Eliade (*Journal IV, 1979-1985*, trad. amer. de Ricketts) la ceea ce el numește în cîteva rînduri (însemnări din 10 octombrie 1984 și 29 august 1985) *felix culpa* sa. Deși corect în ansamblu, articolul lui Manea nu e lipsit de accente răuvoitoare, cum ar fi „ucronia" în care el își imaginează care ar fi fost soarta lui Eliade dacă ar fi rămas în țară: dacă ar fi rezistat închisorii politice, ar fi fost eliberat în anii '60, „asemeni altora care îi împărtășeau modul de gîndire", și-ar fi putut publica cel puțin parțial cărțile noi și vechi, ar fi fost favorizat de regimul comunist, ca orice intelectual „util", chiar fascist. Chiar dacă aluziile la personaje ca Noica sînt relevante, nimeni nu poate inventa astfel de scenarii – decît cu un crud cinism. Tot în revista *22* a apărut articolul lui Victor Neumann, „Cultură și societate din România interbelică. N. Iorga și M. Eliade sau vechea și noua generație" (*22*, IV, numerele 31/12-18 august 1993, p. 15, și 32/19-25 august 1993, p. 13). Partea a doua a articolului

Scanned with OKEN Scanner

e relevantă pentru discuția noastră. Au existat restricții, dar nu s-a amorsat totuși o polemică veritabilă. Același lucru se poate spune despre alte articole sau părți de articole, datorate unor Alexandru George, Dan Pavel și Vladimir Tismăneanu, Dan C. Mihăilescu, Neagu Djuvara.

[55] Sublinierea mea.

[56] Cititorul va consulta cu profit, și în acest sens, excelenta prefață a lui Andrei Oișteanu la Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. de Gabriela și Andrei Oișteanu, București, Nemira, 1994.

[57] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, ediție revăzută și adăugită, București, Humanitas, 1991. O sugestie demnă de dezvoltare face Liviu Antonesei, în foarte seriosul său studiu despre grupul „Criterion", apărut mai întîi într-o versiune franceză (Al. Zub, ed., *Culture and Society*, Iași, 1985), apoi în versiunea română completă (Al. Zub, ed., *Cultură și societate*, București, Editura Științifică, 1991): s-ar părea că toți „criterioniștii" au luat de la Nae Ionescu un program pedagogic, pe care mulți dintre cei care au supraviețuit recluziunii politice l-au aplicat.

[58] V. Nae Ionescu, *Metafizica*, I, Paris, Ioan Cușa, 1978, p. 147.

[59] V. Virgil Nemoianu, „Mihai Șora and the Traditions of Romanian Philosophy", *Review of Metaphysics*, 43/martie, 1990, pp. 591-605. Versiunea românească, publicată inițial în *L.A. & I.*, apare ca postfață la Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, trad. de Mona Antohi și Sorin Antohi, București, Humanitas, 1995.

Scanned with OKEN Scanner

Rudolf Steiner și teoria socială antropozofică

Rudolf Steiner (1861-1925) nu a rămas cu adevărat în istoria teoriei sociale: dicționarele și enciclopediile nu îl menționează pentru vreo contribuție însemnată în această privință, iar facultățile de sociologie ori științe politice nu îl includ în programele lor analitice.

Pe de altă parte, el a lăsat un volum considerabil de texte care se ocupă exclusiv sau prioritar de problematica social-politică, în vreme ce toate fragmentele teoriei sale antropozofice presupun, de multe ori trimit la, o viziune sistematică a socialului și politicului. Mai mult, textele cu dominantă social-politică semnate de Steiner pot fi citite de persoane lipsite de cea mai sumară inițiere antropozofică, fiind uneori redactate într-un limbaj accesibil, chiar includzînd referințe la noțiuni ori autori standard din domeniul sociologiei, filozofiei politice, economiei. În paginile ce urmează, de pe poziția unui cercetător al societăților, discursurilor și metodelor – care nu e antropozof, dar aplică oricărui obiect de studiu distanțarea empatică –, voi încerca să prezint liniile generale ale teoriei sociale steineriene, să reconstitui cadrul ei de referință, să evoc teorii afine și, în sfîrșit, să citez cîteva aplicații practice.

1. Liniile generale și cadrul de referință

Pentru a putea vorbi ca specialist despre opera lui Steiner, cineva ar trebui să-și rezerve lungi ani de studiu, mai întîi pentru a-i parcurge textele primare, grupate începînd cu 1956 într-o

Scanned with OKEN Scanner

Gesamtausgabe cu peste 450 de volume, la Rudolf Steiner Verlag din Dornach, Elveția, centrul simbolic al antropozofiei. Sutele de volume sînt în principal transcrierile celor circa 5965 de conferințe pe care neobositul maestru spiritual le-a ținut în mai multe țări, în fața unor grupuscule de inițiați, în cercuri savante sau de afaceri, în consfătuiri cu mari figuri ale ierarhiei de stat din Austria și Germania (aflate în disperată căutare de soluții ale crizei celor două mari imperii), în mari adunări publice frecventate de proletari. Pe lîngă timp și sîrguință, cercetătorul scrierilor lui Steiner mai are nevoie de capacitatea de a cuprinde subiecte care merg de la marile tradiții esoterice la tehnicalitățile impozitului pe profit, de la științele naturale (mai ales în versiunea lor goetheană) la filozofia germană (mai ales Schopenhauer, Nietzsche, Hegel), de la poezie și arte plastice la arhitectură, de la corpusul creștin la psihologie, fizică și astronomie etc. Literatura secundară e pur și simplu enormă, crește continuu în mai multe limbi și cuprinde orice se poate imagina, de la broșuri de popularizare pînă la tratate și monografii (de la ontologie și optică pînă la pedagogie și mineralogie, de la agronomie și muzică pînă la sociologie și teatru), de la antologii tematice cu impunător aparat critic pînă la proiecte de schimbare socio-politico-economică a lumii[2].

Mai modest, eu mi-am urmat doar o curiozitate foarte specifică, legată de interesul pentru teoriile elaborate în acel miraculos spațiu cultural austro-german care i-a dat pe Freud și Wittgenstein, pe Fritz Mauthner și Musil, pe Otto Weininger și pe Ernst Mach, pe Klimt și pe Broch. Lumea spirituală din amurgul a două mari imperii (habsburgic și romano-german), tot mai vizibil începînd cu anii 1880, tot mai dramatic după 1900, ilustrează probabil perfect combinația de angoasă apocaliptică și frenezie prospectivă caracterizată de Husserl, într-un celebru ciclu de conferințe, cu un singur cuvînt: *Krisis*[1]. Alături de nume din seria celor menționate mai înainte (lista fiind, evident, mult mai lungă), numele lui Rudolf Steiner trebuie legat de eforturile de a propune o alternativă la modernitatea inaugurată de Secolul Luminilor, care traversa primele sale tulburări majore.

Scanned with OKEN Scanner

Asemeni gînditorilor antimoderni care vorbeau în numele „Tradiției" (René Guénon, Julius Evola, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Attilio Mordini etc.), Steiner credea că societatea este (sau trebuie restaurată ca) organism viu, ordine organică întemeiată pe principii de unitate, pluralitate, ierarhie, libertate și diferențiere; organismul social se compune, potrivit unor asemenea autori, dintr-o pluralitate de corpuri subordonate; această articulare socială favorizează tot ceea ce este descentralizare, relații personale, realități naturale, diferență calitativă, libertate creatoare, inițiativă spontană a indivizilor și grupurilor, totul bazat pe legile eterne ale Cosmosului, totul fiind susținut de o versiune sau alta a sacrului[2]. Foarte frecvent, acest tip de reflecție caută un temei antropologic pentru speculația sociologică, economică și politologică. Ruptura lui Steiner de mediile teozofice (în care putem repera o propensiune generală către sincretism, de la Annie Besant, Hélène Blavatsky și Krishnamurti la Gurdjieff și Aurobindo), în care fusese activ între 1902 și 1913, precum și lansarea, după o lungă gestație, a Societății Antropozofice (2/3 februarie 1913), sînt etapele definirii unei doctrine proprii, înțeleasă de promotor și de discipoli ca știință generală a universului susținută de cunoașterea naturii umane – în opinia mea, o formă de gnosticism modern, contaminată de religie, știință, ideologie, mistică: un sincretism al primei crize a modernității.

De prin 1905-1906, cînd Steiner tratează problemele sociale cu referire la experiențele lui Robert Owen, părintele antropozofiei începe să elaboreze o teorie socială generală, fundamentată antropologic, pe care o va sistematiza în lucrarea ce apare astăzi în versiune românească, *Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebens-notwendigkeiten der Gegenwart und Zukunkt* (Basel, 1919). Catastrofa lumii germane – pierderea Primului Război Mondial de către Puterile Centrale, Revoluția Germană din toamna lui 1918, confuzia Republicii de la Weimar, ocupația aliată și efectul lor combinat, deriva economico-socială epitomizată de fabuloasa hiperinflație – îl determină pe Steiner să iasă din relativa izolare a cercurilor inițiate și să intre într-o perioadă de activism

Scanned with OKEN Scanner

public foarte intens. Astfel, el trimite curților imperiale din Viena și Berlin cîte un memorandum, pentru a le descrie și analiza situația (vara lui 1917), apoi, pînă la *Kernpunkte*, publică articole și ține conferințe, lansează un apel la adresa poporului german și a lumii culturale (*Aufruf an das deutsche Volk und an die Kulturwelt*), inițiază ceea ce avea să devină cea mai ambițioasă dintre acțiunile sale sociale, Mișcarea pentru Tripartiția Organismului Social.

Această organizație (care avea să se transforme succesiv în Uniunea pentru Tripartiția Organismului Social, apoi, din iulie 1922, în Uniunea pentru Viață Spirituală Liberă) se extinde rapid, ajungînd, între ianuarie și septembrie 1919, la 74 de filiale ce reuneau persoane din toate categoriile socio-profesionale, de la prinți, înalți funcționari de stat și bancheri, la elevi, studenți, muncitori și ingineri. Uniunea își propunea să depășească fracturile sociale, economice, politice, ideologice, filozofice și religioase, pentru a propaga ceea ce Steiner credea că este esența ordinii sociale ideale, tripartiția. Termenul german, *Dreigliederung*, pune probleme traducătorilor în orice limbă, fiindcă sugerează un întreg format din trei părți integrate organic – exact contrariul primului sens al termenului „tripartiție", care semnifică, inutil de precizat, tocmai separarea celor trei componente. Cu toate inconvenientele, voi vorbi totuși de tripartiție în continuare, folosind termenul în accepția specială ce corespunde ideilor antropozofice.

Potrivit lui Steiner, societatea este o realitate organică inseparabilă, care comportă totuși trei dimensiuni distincte: viața spiritual-culturală, viața juridico-politică și viața economică. Aceste trei dimensiuni sînt trăite simultan de individ, dar sînt prezidate de, respectiv, trei principii diferite: libertatea, egalitatea, fraternitatea – cunoscuta deviză a Revoluției franceze, pe care Steiner o credea expresia necesară a unor adevăruri eterne și fatale (astăzi știm că revoluționarii francezi au ezitat între diverse variante, decizia finală apărînd oarecum fortuit). Marea problemă a lumii contemporane, credea Steiner, este că idealurile rezumate de formula Libertate-Egalitate-Fraternitate, în ciuda caracterului lor

Scanned with OKEN Scanner

profund și instinctiv, au fost compromise: libertatea spirituală a dispărut din viața culturală, egalitatea democratică nu s-a instalat în viața juridică, fraternitatea socială nu guvernează viața economică. Mai mult, istoria înregistrează formele maladive (pentru un organicist ca Steiner, imaginile patologiei – socială, politică, economică, spirituală etc. – sînt pline de semnificație) ale celor trei principii: libertatea eșuează în anarhie sau tiranie, egalitatea duce la nivelism ori dispare, fraternitatea rămîne simplu slogan.

Haosul vieții germane și europene din jurul și din timpul Primului Război Mondial l-a făcut pe Steiner să spere că momentul reformei profunde venise. Știm că haosul și anarhia sînt precondițiile indispensabile ale utopiei: instaurarea ordinii ideale presupune la mulți autori un nihilism inițial[3]. Mai știm că imperativul distrugerii fondatoare era formulat în epocă și de alții, în primul rînd de bolșevici, care au mers pînă la a susține într-o primă etapă secesiunea unor spații naționale, deși ei nu au abandonat niciodată logica imperială. Confuzia generală explică și interesul pe care diferite personalități politice l-au arătat teoriei sociale antropozofice: un secretar de stat din Ministerul Afacerilor Externe german i-o recomanda Kaiserului Wilhelm al II-lea, un consilier austriac îl informa despre ea pe Franz Joseph, așa procedase și un funcționar superior bavarez (care era totuși antropozof, deci gestul său e mai natural) cu regele său. Se poate spune că prima fază a acțiunii reformatoare steineriene este una elitară, în speranța unui scurtcircuit istoric amorsat de sus; Platon sperase să-l cucerească pe tiranul din Syracuza pentru utopia sa, filozofii secolului al XVIII-lea voiau să-i lumineze pe monarhi, Fourier a așteptat ca regele Franței să falansterizeze lumea. Mai aproape de originile intelectuale ale lui Steiner, găsim activismul politic secret al rozicrucienilor, precum și principiile masoneriei (Steiner a făcut parte o vreme din loja *Mystica Aeterna*).

Asemeni altor filozofi care au vrut să-și educe prinții, Rudolf Steiner a eșuat. La Curtea din Viena, federaliștii (ca Aurel C. Popovici) sau austro-marxiștii (ca Otto Bauer) nu au avut mai mult succes cu proiectele lor: asasinarea lui Franz Ferdinand i-a margi-

Scanned with OKEN Scanner

nalizat pe primii, irealismul fraternității de clasă ca soluție a salvării eterogenei lumi *K.u.k.* i-a scos din scena politică pragmatică pe cei din urmă. Lecția era ușor de desprins: era nevoie de o schimbare pornită de jos, iar asta însemna, între altele, ubicuitate militantă, răbdare și măiestrie pedagogică, gradualism. Așa s-a născut, ca efect secundar al eșecului politic al partizanilor tripartiției, pedagogia Waldorf, la care voi reveni în ultima parte a acestui text.

Această a doua fază a reformismului steinerian este așadar populară. Prin nenumărate conferințe și publicații, Steiner se adresează tuturor categoriilor sociale, încercînd uneori chiar să lanseze un neo-corporatism (ideea era în spiritul timpului), în orice caz propovăduind o schimbare cu amănuntul (*piecemeal*, după dihotomia celebră a lui Karl Popper), fără a-și ascunde cîtuși de puțin deziluzia: profețește ceea ce altminteri părea inevitabil – o lungă serie de războaie, revoluții și alte catastrofe –, poate cu gîndul că astfel omenirea avea să se pregătească mai bine pentru a-i înțelege îndemnurile. Citind textele social-politice ale lui Steiner, am fost frapat de extraordinara sa capacitate de a problematiza angoasa generală, printr-o combinație de detalii practice (timp de lucru, salariu minim, impozite etc.) și de chestiuni tot mai cuprinzătoare, abstracte și radicale (terapia unei societăți bolnave, capitularea rușinoasă de la Versailles, depășirea luptei de clasă, regîndirea statului etc.). După 1919, în *Bund für Dreigliederung des Sozialen Organismus* găsim membri dintre cei mai diferiți, așa cum am mai spus, între care mari figuri publice de talia lui Wilhelm von Blume, creatorul constituției landului Wurttemberg, ori Emil Molt, directorul fabricii de țigări Waldorf-Astoria din Stuttgart, cel care i-a prilejuit lui Rudolf Steiner lansarea practică a alternativei sale pedagogice.

Pe plan social-politic și economic, antropozofia nu este lipsită de anumite ambiguități, vizibile, de exemplu, în raporturile sale cu stînga – de la comuniști la ecologiști –, ori cu oficialitățile – Rudolf Hess, interesat între altele de suportul transcendent al bio-fertilizării, i-a protejat sub Hitler, școlile Waldorf, antropozo-

Scanned with OKEN Scanner

fii și masonii fiind prigoniți după fuga protectorului în Anglia. Totuși, din vremea lui Steiner și pînă azi, cînd încearcă să propună o alternativă completă la societatea post-industrială, antropozofii au rămas consecvenți în atitudinea lor față de stat, pledînd pentru autolimitarea acestuia. Principiile subsidiarității orizontale și verticale, idealul unei forme de stat minimal, (auto)limitat, precum și postulatul mai general al restrîngerii dimensiunii politice și statale la funcții inevitabile (siguranță publică, protecție socială, apărare, politică externă), pentru a lăsa astfel libere viața spirituală și viața economică, ies din cadrul eteric al utopismului și întîlnesc acel curent (post)modern din filozofia politică și economică în care fuzionează cele mai atrăgătoare alternative neo-liberale, democrat-creștine, social-democrate. Steiner insista, ca mulți alți teoreticieni ai schimbării, că ideile sale nu erau nici ideologie, nici utopie, ci rezultat pragmatic al observării vieții europene timp de decenii și al conștientizării tendințelor și impulsurilor (acest cuvînt e central în discursul antropozofic) din realitatea istorică[4]. Oricîtă distanță am lua față de această pretenție *pro domo*, nu putem ignora că ultimele decenii au instituționalizat, prin procesul construcției europene, multe principii dintre cele propuse de antropozofi, în special reducerea veleităților și competențelor statului național, creșterea ponderii structurilor autonome în toate domeniile vieții publice, impunerea unor elemente ale conștiinței colective, de la dreptul la diferență pînă la activismul ecologic. La fel, dinamismul european postcomunist nu poate fi înțeles fără o relansare a rolului istoric și simbolic pe care o *Mitteleuropa* în care influența germană revine în forță (orice definiție am da vechiului concept cultural și geopolitic) trebuie să-l joace între Occident și Orient.

După 1922, activismul lui Steiner în favoarea tripartiției se reduce dramatic și brusc, dar rămîne discutabil dacă este sau nu vorba de o resemnare completă, provocată de descoperirea că noua ordine triadică ar fi irealizabilă[5]. Este totuși clar că spiritul originar a supraviețuit, mai întîi în importanta structură internațională a școlilor Waldorf, apoi, tot mai evident, în anumite cercuri de afaceri și politice, cum ar fi grupurile de lucru și cluburile în

Scanned with OKEN Scanner

care tripartiția e dezbătută și azi, într-o frumoasă tradiție lansată de Rudolf Steiner[6].

2. O punere în perspectivă a teoriei

Tripartiția, conceptul-cheie pentru teoria socială antropozofică, evocă la prima vedere mai multe apropieri. Am amintit și eu unele afinități și convergențe, între care cele cu gîndirea „tradițională", Goethe, Nietzsche. Dar cred că ar trebui revăzute și altele.

Mai întîi, desigur, sistemul triadic din *Republica* lui Platon. Lumea ideală a lui Platon este organizată ca *polis*, cu un număr precis de locuitori (5040, din motive de divizibilitate) împărțiți în trei „stări sociale": primii sînt mai învățați și conduc cetatea, alții o păzesc, ultimii muncesc. Primele două „clase" sînt însă prezentate inițial ca entitate omogenă, iar corespondența dintre cele patru metale și cele trei „stări" e problematică, dialogul culminînd în descrierea a *cinci* tipuri de oameni (regal/aristocratic, timocratic, oligarhic, democratic, tiranic). Comentatorii au remarcat asemănarea acestei scheme sociale tripartite cu sistemul castelor hinduse (*brahmani*, *kshatrya*, *vaishya*) sau cu sistemul „ordinelor" societății medievale occidentale (*oratores*, *bellatores*, *laboratores*), toate trimițînd la ideea persistenței schemei sociale tripartite indo-europene[7]. Referința la Platon nu e însă foarte relevantă. Steiner însuși a luat distanță de sistemul castelor și de Platon, deoarece ambele sînt structurări de „stări", iar antropozofia are în vedere indivizi autonomi[8].

O altă apropiere superficială ar fi cu principiul separației puterilor, temei al liberalismului, cel puțin de la Montesquieu încoace. O amintesc mai ales pentru a clarifica sensul termenului de *Dreigliederung*: dacă Steiner edifică un întreg pe acesta, înțeles ca unitate funcțională-organică a trei elemente, atunci opusul său, *Dreiteilung*, sintetizează sistemul politic propus de Montesquieu. Asta mi se pare și sinteza dificultăților care intervin atunci cînd se încearcă o conciliere a organicismului steinerian cu esența gîndirii liberale, inseparabilă de soluțiile cele mai puțin nesatisfăcătoare

Scanned with OKEN Scanner

ale dilemelor și provocărilor (post)modernității. Oricum, din nou, să reținem că Steiner s-a distanțat *expressis verbis* și de Montesquieu[9].

La limita ambiguă dintre *Dreigliederung* și *Dreiteilung* se situează teoriile structurii trifuncționale a societăților indo-europene. Nu pot dezvolta aici chestiunea, dar aș vrea s-o schițez. Georges Dumézil a publicat în 1930, în celebrul *Journal asiatique*, un studiu despre preistoria indo-iraniană a castelor în care arăta că vechii iranieni, asemeni indienilor, avuseseră cel puțin idealul unei concepții trifuncționale despre societate: cele trei „ordine" fiind preoții, războinicii și cei asociați fecundității și abundenței, masa agricultorilor. Anul 1938 îi aduce însă lui Dumézil, după propria sa mărturisire, adevărata revelație, atunci cînd el observă aceeași structură și la triada pre-capitolină, Jupiter, Marte, Quirinus[10]. Ideea structurii trifuncționale a societăților a fost urmărită și de alți cercetători, între care marele istoric al religiilor Stig Wikander (el le-a identificat în *Mahabharata*), sau, mai ales, marele lingvist Émile Benveniste, inițial critic acerb al lui Dumézil (care le-a reperat în sistemele lingvistice indo-europene[11]). Structuri trifuncționale au fost identificate, am văzut deja, și în Evul Mediu, de numeroși autori, iar unul dintre aceștia, poate cel mai important, consideră că structura tripartită a lumii franceze poate fi regăsită continuu din Evul Mediu pînă la 1789, cînd nobilimea, clerul și starea a treia au intrat în vîltoarea Revoluției[12]. Eu cred că numeroasele exemple de triade ideologice sau sociale trebuie puse în relație cu alte structuri triadice, evidențiate de lingvistică, logică, epistemologie, semiotică etc. Așa s-ar putea răspunde provocării reprezentate de ordinea binară, atît de caracteristică Europei (și, poate, omului în genere – potrivit unor studii inițiate de științele cognitive și neuropsihiatrie), ca și de ordinile multipolare ori *fuzzy*. Așa s-ar discuta foarte bine dacă structurile triadice au sau nu o determinare organică.

Studiind istoria și ființa umană, natura și imaginarul social, Rudolf Steiner a propus o restructurare asociativă (pe baza fraternității), democratică (pe baza egalității) și corporativă (pe baza

Scanned with OKEN Scanner

libertății) a societății. Dacă privim în jurul nostru, vedem că, la șapte decenii de la moartea creatorului antropozofiei, societățile moderne continuă să treacă prin crize, iar ideile sale sînt ignorate de majoritatea oamenilor simpli și a elitelor.

3. De la teorie la practică

Totuși, mai ales în lumea germanică, dar din ce în ce mai mult și în alte regiuni ale planetei, ideile sociale, politice și economice ale lui Steiner continuă să rodească. Pentru mulți observatori, cele mai substanțiale rezultate au fost obținute în domeniul educației (prin școlile Waldorf și prin așezămintele pentru copii sau adulți cu nevoi speciale, „handicapați", care uneori capătă extinderea unui mic sat autonom), medicinei (de la terapia și medicamentele homeopatice la cosmetice), agriculturii „bio-dinamice" (ferme prospere și lanțuri de magazine cu produse garantat naturale, nepoluate), asistenței sociale. Chiar și în lumea financiară există partizani ai tripartiției steineriene (o bancă antropozofică foarte serioasă funcționează la Bochum, există și altele), precum și în general în lumea industriei și afacerilor. Mai puțin cunoscute de marele public, din diferite motive (de exemplu, preocupări pentru protecția imaginii), sînt personalitățile care simpatizează cu antropozofia, fără a fi neapărat antropozofi, și care au roluri importante, uneori decisive, în mari corporații (ca Siemens, Mannesmann etc.), în administrația de stat, în alte structuri de decizie și acțiune. Prin asemenea legături dintre mediile antropozofice și restul societății, ideile lui Steiner rămîn active în viața publică din multe țări. Un fel de A Treia Cale, idealmente echidistantă față de utopism și pragmatism[13].

Note

[1] Pentru contextul vienez, v. Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York, 1973; Carl Schorske, *Fin de siècle Vienna: Politics and Culture*, New York, 1980; Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, 1990 (trad. rom. Magda Jeanrenaud, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Iași, 1995).

Scanned with OKEN Scanner

[2] Nu pot face aici o analiză a „gîndirii tradiționale". Pentru o tratare clară și indicații de lectură, v. numărul special „Tradition?" al revistei *Krisis*, Paris, septembrie 1989. Pentru paragraful care trimite aici am folosit mai ales articolul lui Antonio Medrano, „Éléments fondamentaux de la culture traditionnelle", *loc. cit.*, pp. 23-33. Mai general, trebuie reținut că ansamblul științelor sociale din jurul anului 1900 era construit pe un postulat similar: orice societate este o unitate organică, în care anumite funcții sînt îndeplinite de anumite instituții. Cf. Maurice Godelier, „«Mirror, Mirror on the Wall...» The Once and Future Role of Anthropology: A Tentative Assessment", in Robert Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York etc., 1994, mai ales p. 101.

[3] V. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, p. 56 și notele aferente.

[4] Steiner s-a distanțat deopotrivă de ideologie și de utopie, în texte ca prefața la culegerea *In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus* (iulie 1920). Bineînțeles, nu pot lua afirmațiile unui doctrinar ca bază a analizei – toți ideologii și utopiștii afirmă că aplică pur și simplu legități naturale. Astfel, tocmai repetarea aproape obsesivă a întemeierii antropozofiei pe legități mă face cu atît mai sceptic, deși am observat în mediile antropozofice mai deschise spre alte sisteme de gîndire o îmbucurătoare depășire a acestui determinism care evocă altele, catastrofale, grupate și criticate devastator de Karl Popper sub eticheta de „istoricism".

[5] Chestiunea e preocupantă pentru antropozofi, desigur. Astfel, un Congres Est-Vest patronat de Steiner în 1922 la Viena a marcat sfîrșitul formelor organizate ale mișcării pentru tripartiție. Totuși, în procesul de întemeiere a Comunității Creștine (*Christengemeinschaft*), precum și în profunda restructurare a mișcării antropozofice din 1923, ideile tripartiției au supraviețuit. Ele alimentează și un important curs de economie națională ținut de Steiner în 1922. V. Christoph Strawe, *Soziale Dreigliederung. Chance für eine neue Bewegung in einem sich wandelnden Europa*, Dornach, 1989, mai ales pp. 23 sq.

[6] Pentru stadiul și perspectivele tripartiției, v. Christoph Strawe, *op.cit.*, pp. 27 sq. Strawe este și animatorul unei Initiative „Netzwerk Dreigliederung" la Stuttgart. Am vizitat un cerc similar la Bonn, în 1990, și am observat un nivel foarte elevat al participării (funcționari superiori, universitari, avocați influenți etc.), precum și deschiderea grupului către non-antropozofi.

Scanned with OKEN Scanner

[7] Nu e aici locul unei discuții tehnice despre *Republica*. Cititorul interesat poate urmări ediția românească a dialogului, apărută în seria Platon, *Opere*, V, București, 1986. „Cuvîntul prevenitor" al lui Constantin Noica propune interpretarea textului ca „utopie interioară", în lumina analogiei suflet-cetate. Andrei Cornea (care semnează traducerea, interpretarea, lămuririle preliminare, notele și anexa) semnalează în notele de la pp. 459-460 contradicțiile tripartiției platoniciene, ca și asemănările citate de mine în text. Pentru discuția paradigmei platoniciene a utopismului, v. cartea mea citată *supra*, pp. 61-65 și notele aferente.

[8] Chiar în *Kernpunkte*. O formă succintă a acestei distanțări se găsește în textul conferinței ținute de Steiner la Congresul Est-Vest în ziua de 11 iunie 1922, cu aproximativ același titlu, „Die Kernpunkte der sozialen Frage", reluată în Rudolf Steiner, *Soziale Frage und Anthroposophie*, Ausgewahlt und herausgegeben von Dietrich Spitta, Stuttgart, 1985, pp. 233-260. V. mai ales pp. 246-247. Pe 29 august 1922, Steiner a ținut o conferință în care a fost de acord că „tripartiția" lui Platon putea fi bună pentru antici, dar nu mai avea sens în prezent. V. Christoph Lindenau, *Soziale Dreigliederung: Der Weg zu einer lernenden Gesellschaft. Ein Entwurf zum anthroposophischen Sozialimpuls*, Stuttgart, 1983, pp. 84-85.

[9] De exemplu, în conferința „Die Kernpunkte..." citată la nota anterioară, v. p. 255 a ediției Spitta.

[10] Sistemul este cel mai bine exprimat într-o carte relativ tîrzie a savantului, care e siteza unei vieți: *Mythe et épopée, I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968. Pentru nespecialiști, e utilă cartea sa *Entretiens avec Didier Éribon*, Paris, 1987, în care Dumézil povestește geneza teoriei sale trifuncționale.

[11] V. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, două volume, Paris, 1969, operă capitală a lingvisticii istorice.

[12] V. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

[13] Nu pot încheia fără a mulțumi celor care mi-au prilejuit contactul cu mediile antropozofice din mai multe țări, precum și aprofundarea unor chestiuni teoretice (inclusiv la Goetheanum, Dornach, inclusiv în biblioteca personală a lui Rudolf Steiner). Mai întîi, îi sînt recunoscător lui Leonida-Aurel Pop, pentru că a făcut cu putință toate aceste contacte.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru documentarea în vederea textului de față, lui i s-au alăturat alți doi prieteni, Sorin Țigăreanu și Ramon Brüll. Le mulțumesc.

Pe lîngă lucrările citate în note, am consultat multe altele, între care, pe lîngă textele lui Steiner, mi-au fost utile următoarele: Wilhelm Schmundt, *Der soziale Organismus in seiner Freigestalt*, Dornach, 1968; Dr. Rudolf Steiner, *Sozialwissenschaftliche Texte*, Hrsg. von Dr. Roman Boos, Freiburg i. Br., 1961 (multiplicat) – ambele, excelente culegeri tematice adnotate și comentate; Peter Brügge, *Die Anthroposophen*, Reinbeck bei Hamburg, 1984 (o anchetă jurnalistică scrisă de un non-antropozof). Cititorul român poate găsi o bună expunere elementară a teoriei antropozofice (centrată pe pedagogie, dar discutînd succint tripartiția) în volumul *Educație pentru Libertate. Pedagogia lui Rudolf Steiner*, Cluj, 1994.

Scanned with OKEN Scanner

Umbra lui Tocqueville

Filozofie politică franceză contemporană

După mai bine de cinci ani de libertate a cuvîntului, sistemul cultural românesc se găsește încă în faza aleatorie a legăturilor sale cu lumea occidentală: se traduce enorm, dar adesea prost, fără program, mai mult pentru a lecui frustrările izolării comuniste decît pentru a reconstrui în limba noastră marile discursuri intelectuale moderne și contemporane; nu există o strategie națională a dezvoltării învățămîntului și cercetării, iar contactele fortuite, datorate generozității unor străini care ne ignoră urgențele, rămîn regula „dialogului" nostru cu lumea; în periodice, institute de cercetări și universități, referința externă este sporadică, frecvent respinsă de pe poziții autohtoniste, rău înțeleasă chiar atunci cînd este acceptată. Endemic, marea problemă a lumii noastre academice este orientarea: la un extemporal în care s-ar cere prezentarea sintetică și critică a disciplinei proprii (tematică, stadiu al cercetării, bibliografie minimală comentată etc.), cei mai mulți dintre universitarii noștri ar obține un scor ridicol; mai ales în universitățile mici, dar nu numai în ele, efectele contraselecției și izolării sînt încă vizibile, iar reciclarea este de regulă superficială.

1. Terenul românesc

Filozofia politică este un domeniu în care criza schițată mai sus se resimte acut[1]. Disciplina nu a putut exista ca atare în perioada comunistă, din rațiuni evidente: catedrele de socialism

Scanned with OKEN Scanner

științific, centrele de științe sociale din cîteva orașe universitare (de la un timp, aflate sub dublă autoritate – a universității locale și a Academiei de Științe Sociale și Politice), școlile interjudețene de Partid și Academia „Ștefan Gheorghiu" rămăseseră, după desființarea facultăților de sociologie, singurele instituții în care se mai putea practica o reflecție asupra politicului. Cu ce rezultate, se știe prea bine. Excepțiile sînt de căutat, pînă în 1990, la foarte puțini autori, cu formații diverse, de la filologie și filozofie la istorie și sociologie. Din nefericire, filozofia politică nu a funcționat ca refugiu pentru puținele noastre inteligențe speculative, așa cum s-a întîmplat cu epistemologia, logica, istoria științei, teoria literară. Școala de la Păltiniș ajungea cel mult la etică, rămînînd oarecum apolitică pînă și atunci cînd se despărțea de îndemnul lui Noica de a face cultură *pereat mundus*. Idealurile sociale și politice se exprimau oblic, aluziv și criptic, mai mult în poezie și proză decît în eseu, mai mult în note de subsol (cum ar fi cele care însoțeau *Republica* lui Platon, datorate lui Andrei Cornea) decît în texte independente. Cartea lui Mihai Șora, *El & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat*, apărută în 1990 la Cartea Românească, conține, într-o formă codată, singura filozofie politică originală creată în România comunistă; manuscrisul, terminat în 1988, a circulat pe sub mînă, fiind poate citit de rarii săi lectori ideali, dar, așa cum s-a întîmplat în genere cu scrierile dificilului autor, nu și-a găsit încă nici exegetul, nici mediatorul – cineva foarte cult și foarte inteligent, care să-l rescrie pe înțelesul unui larg public educat. Alte două cărți, îndreptate direct împotriva comunismului și a versiunii sale ceaușiste, au avut destine previzibile: *Cetatea totală*, a lui Constantin Dumitrescu, a apărut în franceză, la Paris, fiind totuși serializată și de redacția românească de la Radio Europa Liberă; *Ce-ar mai fi de spus. Convorbiri libere într-o țară ocupată*, a lui Dan Petrescu și Liviu Cangeopol, a apărut abia după căderea lui Ceaușescu (în *Agora* și la Minerva), deși textul său înregistrat pe bandă magnetică fusese trecut clandestin granița înainte, cînd ar fi putut avea ecoul firesc și meritat. În sfîrșit, cel mai complet efort de gîndire politică originală pornind de la

Scanned with OKEN Scanner

analiza comunismului de stat poartă semnătura lui Pavel Cîmpeanu, autorul unui ciclu de cărți despre ceea ce el numește „stalinism", apărute în Statele Unite într-o versiune engleză, încă necunoscute publicului nostru. După 1990, brusca vogă a comentariului politic în jurnale (vast cîmp de impostură semidoctă, în care aproape că se pierd rarele semnături stimabile) a readus în ierarhia simbolică a lumii noastre intelectuale politologia. Unii autori aveau în sertare (acasă ori la edituri) volume cu asemenea preocupări; alții au încropit volume din foiletoane scrise în febra confruntărilor politice; alții și-au canibalizat propriile cursuri de doctrine politice, eliminînd citatele din opera lui Ceaușescu; alții au abandonat profesiunile pentru care aveau oarecare formație, pentru ca, eventual după stagii occidentale sumare, să încerce a umple nișa vacantă a politologului român, veșnic absent de la simpozioane și congrese, precum și din volumele colective cu micromonografii naționale; alții, în fine, cei mai puțini, au ales calea mai grea, străduindu-se să atingă standarde acceptabile de profesionalism. Totuși, nu există încă o veritabilă piață profesională (e drept că și discipline academice instituționalizate mai puțin precar împărtășesc aceleași carențe), iar periodicele recent apărute (*Sfera Politicii* și *Polis*) reprezintă, mă tem, un curent încă marginal; probabil că anii imediat următori vor fi decisivi în evoluția domeniului: apar facultățile de politologie (sau științe politice; terminologia fluctuează, ca și în Occident; la noi lipsește încă eticheta „știință politică", la singular, obișnuită în S.U.A., dar controversată în Franța), Facultatea Internațională de Științe Umane își supraviețuiește ca facultate francofonă de politologie, se inițiază programe de master, situația doctoratelor pare să se standardizeze (nu fără mari concesii, începînd cu abilitarea conducătorilor de doctorat), un număr relativ important de tineri se instruiesc în Occident (dacă vor fi bine integrați profesional la întoarcere, potențialul înnoirii pe această cale este considerabil) etc. Sîntem, potrivit blestemului locului, la un nou început.

Scanned with OKEN Scanner

2. Proiectul unei antologii

Pentru un astfel de public specializat – nu prea numeros, nu prea competent, nu prea structurat – se îndreaptă efortul acestor numere speciale ale revistei *Polis*, cu modesta intenție de a-i face cunoscuți la noi pe cîțiva dintre filozofii politici francezi contemporani. Alături de Cristian Preda și Aurelian Crăiuțu, am stabilit o listă de autori de maximă relevanță, am identificat printre scrierile lor fragmente care, fără să le rezume programul de ansamblu, nici să nu-l trădeze, apoi am redus drastic sumarul ideal obținut prin primele două operații, pentru a păstra proporții mai realiste. Avem mîngîierea că, deja, unii dintre autorii rămași în selecția finală au apărut și în volume de sine stătătoare, iar dintre autorii la care am renunțat fără voie (probleme de spațiu, *copyright* etc.), sau pe care i-am reținut cu texte prea scurte, unii vor fi traduși în următorii ani.

Primul criteriu al selecției este brutal: autorii prezentați aici aparțin, dincolo de diferențe și controverse, tradiției filozofiei politice liberale. Liberalismul francez este un subiect foarte dificil, care nu poate fi tratat convenabil în cîteva pagini; din bibliografia strict necesară, care include lucrări de André Jardin, Louis Girard, François Furet și alții, este ușor de consultat cartea lui Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*[2], foarte utilă pentru înțelegerea liberalismului ca soluție a problemei teologico-politice; optînd pentru această accepțiune a liberalismului, mi-am asumat și cîteva consecințe problematice, pe care nu le pot explicita lapidar, pornind de la o anumită lectură a Revoluției franceze, preluînd teme ale discursului contra-revoluționar (aflat într-o relație foarte complexă și ambiguă cu opusul său[3]), acceptînd raporturile cu antiliberalismul (acest dublu inseparabil al liberalismului francez), ajungînd la republicanism. Simplificînd, aș spune că filozofia politică franceză actuală este mai aproape de republicanism decît de liberalism[4]. În orice caz, pentru numerele din *Polis* am ales personalități apropiate acestei poziții, pe care o consider cea mai interesantă și fertilă. Desigur, nu e vorba de o „școală", de un grup care ar acționa potrivit unui program clar, deși, cum se

Scanned with OKEN Scanner

va observa din topografia editorială și instituțională, există numeroase nuclee de reflecție, formare și comunicare. Asta și explică dificultatea de a face afirmații generale despre autorii în discuție; marxiștii, structuraliștii ori deconstructiviștii erau mai ușor de izolat și caracterizat, fiindcă, în ciuda deosebirilor și conflictelor, subscriau la cîteva dogme comune. În consecință, ei erau lesne identificați (uneori stigmatizați) de preopinenți, mai ales de străini. Autorii discutați aici au avut alt destin public. Din cîte știu, ei nu au făcut obiectul unei prezentări de grup decît foarte recent, în Statele Unite[5], unde gînditorii de stînga sînt mult mai cunoscuți și influenți – o influență exercitată prin traduceri adesea stîngace și „creatoare", receptate foarte liber, chiar neînțelese, răstălmăcite și recuperate de discursurile stîngii americane universitare; astfel, operele și ideile franceze cunosc o existență nouă de mutanți culturali, care i-ar putea surprinde și pe autorii lor; dar oare nu acesta e destinul oricărei creații culturale? Am decis să-i lăsăm pentru alt prilej pe reprezentanții antiliberalismului (sau, cu termenul din franceză și engleză, iliberalismului) francez de stînga; nu pentru că ar fi mai cunoscuți la noi (chiar citați la cursurile de materialism dialectic, un Sartre sau un Louis Althusser nu au fost mai citiți decît Marx), ci fiindcă necesită o laborioasă și fină analiză separată, în special datorită diverselor disidențe și reconsiderări; necesara analiză ar trebui să dea seamă și de recepția curentelor intelectuale și ideologice ale stîngii franceze în exteriorul Hexagonului, inclusiv pentru a elucida astfel un segment considerabil al gîndirii anglo-americane din ultimele două-trei decenii – un segment ce începe a fi cunoscut și la noi, chiar dacă originile sale intelectuale rămîn pentru cei mai mulți obscure. În orice caz, se poate spune că asemenea dezbateri abia încep în România, deci trebuie să mă resemnez pentru moment la simple note fugare. Nu-mi rămîne acum decît să adaug cîteva considerații liminare, concentrîndu-mă asupra următoarelor chestiuni: o schiță istorică a originilor filozofiei politice franceze contemporane; o evocare a contribuției și posterității lui Raymond Aron; o hartă a

Scanned with OKEN Scanner

problemelor și instituțiilor relevante, cu menționarea numelor, operelor și proiectelor esențiale.

3. A gîndi prezentul: filiera franceză

Deși filozofia politică franceză are tradiții venerabile, se poate spune că actuala ei configurație este rezultatul unor mutații recente, prin care lectura selectivă și critică a predecesorilor s-a combinat cu un nou interes pentru o serie de autori străini și cu o reflecție pe marginea Franței reconstruite de-a lungul primelor trei decenii de după sfîrșitul războiului, numite cu oarecare emfază *les trente glorieuses*. În această epocă fastă, Occidentul a devenit ceea ce este astăzi. Pentru a da numai două exemple: Germania, pe fondul Planului Marshall și al denazificării, s-a occidentalizat, trecînd de la autoimaginea specificității central-europene (epitomizată de discuția despre excepționalismul german – proverbialul *Sonderweg* – și despre *Mitteleuropa*) la autoimaginea euro-atlantică; Franța a evoluat, din revelație în dezamăgire, de la paradigma conservatoare a republicanismului dogmatic, frecvent zdruncinată de crize și descompusă dramatic (A Treia Republică, 1875-1940: centralizarea și secularizarea educației naționale sub Jules Ferry, Afacerea Dreyfus, Primul Război Mondial, Depresiunea, invazia germană, regimul de la Vichy), la profunda liberalizare a sistemului politic, a instituțiilor, economiei și societății din anii celor de a Patra și a Cincea Republici.

Privind retrospectiv, observăm că dinamica lumii franceze de după 1945 și-a găsit foarte greu o filozofie. Normalienii din anii '30 (trecuți aproape în bloc după război, *via* antifascism, la socialism, comunism, marxism, filosovietism), ca și promoțiile imediat postbelice, au oferit modele intelectuale iliberale pentru interpretarea liberalizării și a rezultatului ei. După catastrofa dreptei franceze, iliberalismul de stînga părea, pentru majoritatea gînditorilor, singura opțiune, ceea ce corespundea oarecum și cu orientarea post-hegeliană lansată în perioada formării lor de controversatul și paradoxalul Alexandre Kojève, apostolul Sfîrșitului Isto-

Scanned with OKEN Scanner

riei[6]. Cu o formulă a lui Michel Foucault – care se referea la generația sa, în prelegerea inaugurală de la Collège de France (1970) –, marea problemă a gîndirii franceze postbelice a fost despărțirea de Hegel. Generația hegeliană a anilor '30 nu a reușit această emancipare; după război, ea s-a afundat și mai mult în diverse forme de iliberalism, pregătind astfel fascinația generală pentru marxism (care a cunoscut formele delirante ale aderării la Partidul Comunist Francez, stalinism, maoism, cultul lui Che Guevara, Fidel Castro și Pol Pot) și curentele succesoare, născute în criza din '68: în anii '70, feminismul, ecologismul, „tiers-mondismul"; pînă la finele anilor '80, combinații tot mai depolitizate, cu diferite dozaje, de structuralism, neomarxism, nietzscheanism, heideggerianism, freudism[8]. După alți douăzeci și cinci de ani, știm că gîndirea franceză postbelică mai avea o problemă: întoarcerea la propriile-i origini.

Într-adevăr, dacă generația lui Raymond Aron a avut, de regulă cu prilejul unui stagiu la fața locului, revelația gîndirii interbelice germane (Husserl, Heidegger) și a verigilor de legătură cu secolul precedent (Mannheim, Max Weber, Georg Simmel), generația ulterioară – în primul rînd discipolii lui Aron și Merleau-Ponty – a redescoperit gîndirea liberală franceză a secolelor XVIII și XIX. Această redescoperire trecea printr-o regîndire a fundamentelor filozofiei politice și teoriei istoriei născute de Revoluția franceză, printr-o relativizare a rupturii produse de aceasta din urmă între *Ancien Régime* și Modernitate, precum și prin acceptarea ideii că marele cataclism fondator se încheiase[7]. După mai bine de un secol, Alexis de Tocqueville, Benjamin Constant, François Guizot (excepția este în această serie Madame de Staël, populară doar printre literați) și marele lor predecesor, Montesquieu, au revenit în atenție. Tocqueville, rămas timp de decenii mai mult un autor american, obiect al unei exegeze care făcea din el un profet al triumfului irezistibil al democrației și care escamota ambiguitatea și pesimismul metafizic din volumul al doilea al *Democrației în America*[9], a devenit, începînd de la capitolul pe care i l-a consacrat Raymond Aron în *Les étapes de*

Scanned with OKEN Scanner

la pensée sociologique (Gallimard, 1967), referința centrală a unei noi gîndiri asupra politicului: ediția de opere complete, lansată în anii '50 la Gallimard, intră în linie dreaptă, folosind între altele bogatele arhive păstrate în special la Yale University și la castelul familiei Tocqueville din Normandia[10]; pe aceleași baze, se elaborează biografia autorului (André Jardin), se clarifică biografia intelectuală (François Furet), relațiile cu istoria franceză (Françoise Mélonio), cu însăși natura democrației (Pierre Manent); în fine, prăbușirea comunismului de stat în fostul bloc sovietic a inspirat o serie de colocvii internaționale, finanțate de guvernul francez (la început, de un guvern socialist!), pentru a răspîndi noua imagine a lui Tocqueville prin capitalele est-europene, în spiritul unei considerații a lui Aron care se impusese foarte greu și pe Sena: „Lumea actuală e mai conformă intuițiilor lui Tocqueville decît profețiilor lui Marx". Ceilalți predecesori liberali francezi se bucură și ei, chiar dacă mai puțin spectaculos, de atenția publică, trecînd din cărțile erudiților (ca Paul Bénichou) în textele celor ce domină astăzi peisajul intelectual și ideologic al Franței (v. prefețele lui Marcel Gauchet și Philippe Raynaud la scrieri de Benjamin Constant, ori cartea lui Pierre Rosanvallon din 1985, *Le moment Guizot*).

Așadar, explozia „filierei franceze" a liberalismului este un fenomen recent. În deceniile anterioare, gîndirea liberală fusese aproape o specialitate a lumii academice anglo-americane (în care fuseseră absorbiți și imigranți prestigioși de pe Continent, pentru contribuțiile lor la critica gîndirii economice iliberale și/sau pentru inițierea unei teoretizări a totalitarismului: Karl R. Popper, Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek, Hannah Arendt), care cel mult putea recunoaște în Raymond Aron un omolog neașteptat și izolat. Două mari curente caracterizează acest liberalism: un curent economist, care se revendică de la tradițiile economiștilor anglo-scoțieni (și, prin Adam Smith, urcă în timp pînă la utilitarismul lui David Hume), include cîteva contribuții continentale (de exemplu, Vilfredo Pareto, cel care a reformulat liberalismul utilitarist) și alimentează teoriile economiei politice moderne, de la John May-

Scanned with OKEN Scanner

nard Keynes la cei mai recenți laureați ai premiului Nobel pentru economie și la strategii marilor corporații, rafinînd permanent conceptualizarea relațiilor dintre economic și social-politic (metafora hegemonică a „mîinii invizibile" fiind treptat înlocuită de polemicile în jurul monetarismului, statului asistențial, intervenționismului de stat, spontaneismului, descentralizării economice etc.); al doilea curent, politic și social, pornește de la reflecția anglo-americană clasică asupra individului, comunității, statului și puterii, avînd o paradigmă esențială în federalismul american și o alta, după două secole de guvernări liberale efective, în noile teorii ale justiției (John Rawls) și statului minimal (Robert Nozick). Pentru a sintetiza, se poate afirma că filozofia politică anglo-americană, chiar în mai recentele sale versiuni analitice, a rămas legată de principiile și practica „liberalismului real", în vreme ce filozofia politică franceză, după un moment similar (Montesquieu), s-a concentrat pe o critică a absolutismului monarhic și puterii ecleziastice (începînd cu Voltaire), fiind confiscată de-a lungul secolului al XIX-lea și în cea mai mare parte a secolului nostru de controversele în jurul moștenirii Revoluției franceze.

Preocuparea de a interpreta Revoluția franceză ca eveniment epocal în istoria universală – cumpăna apelor între *Ancien Régime* și Modernitate – explică probabil și persistența legăturii dintre filozofia politică franceză, pe de o parte, și istoriografie și filozofia istoriei, pe de altă parte (o legătură practic absentă la anglo-saxoni). Lucrările franceze de filozofie politică operează cu un mare bagaj de fapte istorice, adesea plasate într-un montaj istorist, ceea ce trebuie să le pară bizar anglo-americanilor, mult mai preocupați de trăsăturile invariabile, oarecum anistorice, ale individului, societății, puterii[11].

4. Diferența cea mai specifică: republicanismul

În sfîrșit, pentru a completa această schiță a „filierei franceze" în filozofia politică, revin succint la chestiunea republicanismului, diferența specifică esențială a liberalismului francez.

Scanned with OKEN Scanner

Termenul însuși este problematic pentru ne-francezi, care îl întîlnesc însă la tot pasul în scrierile unor autori ca aceia de care ne ocupăm aici, întrebuințat de multe ori ca formulă supremă de autoidentificare. Știm că revoluționarii de la 1789 afectau retoric o afinitate electivă cu republicanismul antic, în special roman; anul 1848 avea să telescopeze comemorarea spiritului republican roman cu spiritul de la 1789, eșuînd în teatrală identificare asociativă (pentru a folosi un termen tehnic din estetica receptării, propus de Hans Robert Jauss) – ceea ce a inspirat clasicele comentarii ale lui Marx și Flaubert[12]. După Teroare, referința la republică era întrucîtva subversivă, fiind opusă referinței la democrație, într-o încercare de critică încifrată a excesele sîngeroase ale perioadei. Treptat, republicanismul a fost definit ca alternativă, ca termen mediu în raport cu socialismul radical și democrația, pe de o parte, și cu clericalismul și reacțiunea, pe de altă parte[13]. Tezele republicane centrale sînt, după unii autori, un „amestec sincretic de principii politice, unele universale și altele șovine" (Mark Lilla); alții consideră că republicanismul este pur și simplu forma luată de liberalismul clasic în Franța (André Jardin); alții arată că republicanismul a știut să se opună tendințelor hedoniste și individualiste ale liberalismului (François Furet și Mona Ozouf); alții, în fine, pentru a nu mai da decît un exemplu dintr-un spectru definițional mult mai larg, apreciază că republicanismul este, după Jaurès, un fel de A Treia Cale, nici liberalism propriu-zis, nici chiar socialism (Luc Ferry și Alain Renaut). Dintre toate formulele de mai sus, merită o mențiune specială ultima, cea mai articulată din punct de vedere filozofic.

Cheia definiției Ferry-Renaut este problematica drepturilor omului. Cunoaștem că una dintre marile inovații ale liberalismului clasic era recursul la dreptul natural, printr-o reinterpretare a existenței politice a oamenilor; se abandona astfel sublimitatea legii, atribut ce ținea de temeiul ei divin, și se recunoștea natura ei terestră[14]. Potrivit celor doi autori, gîndirea republicană, formată în vîrtejul și erorile anului 1848[15], grație unor doctrinari ca Lamartine, Jules Ferry și Gambetta (cărora li se adaugă mai puțin

Scanned with OKEN Scanner

faimoșii Barni, Vacherot, J. Simon), a mers ceva mai departe: a stabilit că dreptul natural nu poate fi redus la dreptul pozitiv care își găsește realizarea în istorie. Această poziție anti-istoristă scoate republicanismul din cadrul teoretic în care socialismul, care a știut să preia multe din tezele absolutismului monarhic, poate reprezenta un pericol: legitimitatea unei reguli sau legi nu este dată de existența sa istorică, ci de conformitatea cu exigențele anistorice ale Rațiunii. Anti-istorismul juridic al republicanismului se răsfrînge și asupra Declarațiilor Revoluției franceze, care trebuie în consecință citite ca expresie a unor valori de nedepășit. Din nou, republicanismul ne apare ca sinteză a pozițiilor liberale și a celor socialiste, prin conceptul de drepturi-participări, principiul unei posibile sinteze a antinomiei dintre drepturile-libertăți (ale tradiției liberale) și drepturile-creanțe (ale tradiției socialiste)[16]. Pe un plan mai abstract, Ferry și Renaut consideră că pe fondul clarului eclectism filozofic al ideii republicane (Philippe Raynaud), ea este totuși marcată decisiv de gîndirea lui Kant, unul din argumente fiind influența unor J. Barni (traducător al lui Kant și al lui Fichte), Jules Simon, Étienne Vacherot, Charles Renouvier, mai tîrziu Alain, asupra substanței intelectuale a republicanismului. Pe un plan mai concret, rămîn deschise alte două chestiuni: republicanismul ține de antici, sau de moderni? Este universal, sau specific francez? Prima întrebare îi desparte pe Ferry și Renaut (partizani ai modernismului ideii republicane) de Nicolet (care vede în republicanismul francez un ecou al republicanismului ciceronian); la fel stau lucrurile cu a doua întrebare: Ferry și Renaut cred că republicanismul este universal (și își susțin afirmația cu argumente filozofice ingenioase), pe cînd Nicolet îl consideră specific francez[17].

5. Raymond Aron și tradiția aroniană

Dacă se poate vorbi astăzi de o „filieră franceză" în filozofia politică de nuanță liberală, meritul principal îi revine lui Raymond Aron (1905-1983)[18]. Biografia acestui tenace „spectator angajat"

Scanned with OKEN Scanner

(formula îi aparține) este în același timp tipică și excepțională. Tipic pentru vîrfurile generației sale, Aron studiază la École Normale Supérieure, în rue d'Ulm, unde este coleg cu Sartre (pe care-l lasă în urmă cu un an la examenul de *agrégation*), Paul Nizan, Georges Canguilhem, Daniel Lagache; asemeni altor normalieni, Aron (care provenea dintr-un mediu evreiesc loren, burghez, foarte integrat, deiudaizat, ateu sau agnostic) „descoperă" Germania în anii '30, citindu-i pe Marx, Mannheim, Weber, Husserl și Heidegger – o pleiadă practic necunoscută în Franța la acea dată, dar care avea să domine un larg segment al gîndirii franceze, grație și magisteriului unor iluștri imigranți ca Alexandre Kojève și Alexandre Koyré.

Lucru excepțional, Aron trage concluzii inteligente din ascensiunea nazismului (la care asistă ca lector la Köln și Berlin, 1930-1933) și din tragedia Franței anului 1940 (*drôle de guerre*, ocupație, Vichy): se apropie de gîndirea liberală, începe să cerceteze doctrinele politice ale secolului, căutîndu-le specificul. Este cam ceea ce făceau în acei ani alți gînditori șocați de brusca radicalizare a unor regimuri politice aparent clasice (dictaturi sau tiranii), de apariția totalitarismelor – consecințe inevitabile ale crizei modernității (Hannah Arendt) sau ale mutației unui sîmbure utopic moștenit de la Platon, prin Hegel și Marx (Popper). În Franța, asemenea idei erau însă cu totul marginale, fiindcă ororile nazismului și cele ale dreptei autohtone i-au împins pe foarte mulți intelectuali în oroarea simetrică, stînga comunistă, în ciuda revelațiilor privind „secretul" abominabil al stalinismului, în special după Suvarin[19].

Excepționalismul lui Aron se accentuează după război, cînd el refuză cariera universitară (absolut inevitabilă totuși pentru un normalian), plonjează în jurnalism (fondează revista „lui" Sartre și Simone de Beauvoir, *Les Temps modernes*, 1944; scrie în *Le Combat*, alături de Camus, 1946-1947; semnează, începînd cu 1947, cîte două-trei editoriale pe săptămînă în *Le Figaro*). Mai mult, spre deosebire de mai toți normalienii interbelici, Aron se desparte de orice înclinație stîngistă, plasîndu-se pe poziții antico-

Scanned with OKEN Scanner

muniste, chiar antimarxiste, pledînd pentru solidaritate atlantică (într-o țară în care antiamericanismul nu e o raritate) și construcție europeană. Din 1955, fără a abandona jurnalismul[20], originalul personaj ocupă catedra de sociologie de la Sorbona (din 1967, predă la École Pratique des Hautes Études; din 1970, ține lecții la Collège de France), completînd printr-o prodigioasă activitate didactică întreprinderea vieții sale: lupta împotriva „opiului intelectualilor".

Detaliile de mai sus au menirea de a-l situa pe directorul de conștiințe al liberalismului francez contemporan în raport cu principalele tentații și instituții ale vremii sale. Dintre acestea din urmă, mai trebuie amintită una, poate cea mai semnificativă: Jean-Paul Sartre. Într-adevăr, fiecare dintre cei doi a fost tot ceea ce nu era celălalt, iar opțiunea (majoritară) pentru Sartre și cea (minoritară, dar justă) pentru Aron reprezintă mecanismul simbolic al filozofiei politice franceze actuale. Pînă astăzi, alegerea între cei doi (acum, între moștenirile lor spirituale) definește cîmpul ideologic și politic al Franței, iar faptul că din ce în ce mai mulți și mai influenți gînditori au preferat *avoir raison avec Aron* (potrivit unei butade în care inițial era mai onorabil *avoir tort avec Sartre*) este poate singura consolare pentru cineva care contemplă tribulațiile spiritului public francez din ultimele decenii. Istoria, deși nu l-a confirmat nici pe Aron integral (el era reputat încă din timpul vieții pentru capacitatea de a trage concluzii greșite din analize impecabile), a urmat mai curînd cursul gîndului său, iar șocul Soljenițîn din anii '70, învățămintele întîrziate ale anului '68 și descompunerea sistemului sovietic au desăvîrșit degringolada stîngii franceze, redusă astăzi la proporții politice și intelectuale în fine corespunzătoare, compromisă de *parti pris*-uri adesea monstruoase (Mao, Pol Pot etc.).

Dacă se poate susține că înfruntarea dintre Aron și Sartre a avut un rol epocal în definirea actualei hărți a filozofiei politice franceze, nefiind totuși singurul antagonism al unor decenii de controverse, ambiguități, paradoxuri, dezertări și conversiuni[21], merită reținut și fundalul filozofic mai general al duelului: antino-

Scanned with OKEN Scanner

mia Tocqueville-Marx. Sartre și întreaga stîngă franceză se revendicau de la Marx, reușind chiar promovarea unor „marxisme imaginare" (expresia e a lui Aron), ca structuralismul lui Althusser și al altora, ori încercînd să găsească în textele idolului lor (cum ar fi manuscrisele economico-filozofice) suportul unor dezvoltări doctrinale permanent erodate de dezmințirile tragice ale istoriei. Dintre clasicii științelor sociale, Aron l-a ales pe Tocqueville drept contraexemplu. Nu era o alegere evidentă, mai întîi fiindcă marele autor francez din secolul al XIX-lea era gustat în propria-i țară mai mult ca scriitor, cum am mai spus; este meritul lui Aron de a-l fi readus în atenție pe sociologul și filozoful istoriei Tocqueville, discutîndu-l în contextul său natural, linia de gîndire inaugurată de Montesquieu. Capitolul despre autorul *Democrației în America* din *Les étapes de la pensée sociologique* introduce o comparație între viziunile lui Tocqueville, Auguste Comte și Marx: Aron admite că Europa anilor '30 era destul de aproape de imaginea societății oferită de Marx, dar socotește că Occidentul anilor '60 putea fi mai ușor înțeles pe baza lecturilor din Tocqueville (rămînea întrebarea cine avea să fie cel mai nimerit autor pentru anii '90; astăzi știm că e vorba tot de Tocqueville); și conchide că Tocqueville se deosebea de ceilalți doi prin refuzul „sintezelor vaste vizînd a prevedea istoria", refuzul legilor inexorabile – cu alte cuvinte, el saluta la Tocqueville faptul de a fi păstrat dimensiunea umană a istoriei, cea „a acțiunii și a imprevizibilității"[22]. Este o opinie care ne aduce aminte izbitor de teoria lui Popper din *The Poverty of Historicism.*

O ultimă observație despre tradiția aroniană. Revenirea aronienilor la „filiera franceză" a filozofiei politice (Montesquieu și Tocqueville) are și importanța strategică de a scoate critica lui Marx și a comunismului din orizontul controverselor ideologice și a o muta într-un orizont superior, unde argumentele au mai multă consistență și credibilitate: Aron însuși se plîngea că, în vreme ce i se acorda de către preopinenți toată buna credință atunci cînd vorbea despre Montesquieu sau Comte, i se refuza aceeași prezumție de obiectivitate atunci cînd se ocupa de Marx[23];

Scanned with OKEN Scanner

chiar și în zilele noastre, e mai credibil să critici marxismul și comunismul dacă ești comunist *désenchanté* – iată un clișeu scandalos al scenei ideologice occidentale, frustrant pentru foștii „pacienți" ai sistemului sovietic. Pentru politologii noștri, această situație (procesul comuniștilor e făcut de foștii comuniști) poate fi un îndemn de a se ridica la înălțimea filozofiei politice clasice, acolo unde echivocurile și sofismele ideologiei nu mai pot escamota realitatea.

6. Tabloul actual

Anii '90 par să marcheze în Franța succesul unui curent ceva mai vechi de integrare în marele circuit internațional de idei, inclusiv în filozofia politică[24]. Se traduce mai mult și mai repede: numeroși specialiști publică și traduceri, uneori propunînd variante noi ale unor texte cunoscute publicului francez sau „descoperind" altele, de la antici la postmoderni, valorificîndu-și în anumite cazuri experiențe culturale și lingvistice în alte spații; apar versiuni locale ale unor mișcări intelectuale străine: o filozofie politică analitică, inițiată de Jacques Bouveresse în anii '70 și ajunsă între timp la rezultate notabile, mai recent prin Vincent Descombes și Pascal Engel; o filozofie politică în combinație cu epistemologie și etică, reprezentată între alții de Jean-Pierre Dupuy, director al unui centru de cercetări în domeniul epistemologiei aplicate; francezii continuă să predea temporar în străinătate, mai ales în Statele Unite (François Furet, de exemplu, a funcționat alternativ, un semestru la École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS –, un altul la University of Chicago, unde a activat ca membru în celebrul Committee on Social Thought); mai nou, și instituțiile obișnuite de învățămînt superior și cercetare franceze (nu doar *les grandes écoles* sau Collège de France, unde se ajungea mai lesne din străinătate, în mod paradoxal) au început să primească filozofi politici străini, începînd cu cei din „străinătatea apropiată" (belgienii Marc Richir – la Collège International de Philosophie, Paris – și Robert Legros – numit recent profesor

Scanned with OKEN Scanner

la Caen). Treptat, lucrările autorilor din linia Aron și Merleau-Ponty încep să fie cunoscute și traduse în străinătate, din Germania în Statele Unite, mai recent în țările fostului „lagăr socialist", uneori pe fondul uzurii interesului pentru mult mai popularii și influenții Barthes, Foucault, Derrida, Lacan, chiar Bourdieu, poate și pe fondul dezamăgirii că promițătorii *nouveaux philosophes* nu dăduseră, după un debut fulgurant în anii '70, mai mult decît improvizații (a se vedea cariera recentă a lui André Glucksmann și ultimele prestații, tot mai telegenice și mai ilizibile, ale lui Bernard-Henri Lévy). Am menționat recenta antologie editată de Mark Lilla. Se pot adăuga articole și cărți de François Furet (uneori, pentru lucrări monumentale, asistat de Mona Ozouf), Luc Ferry (unul dintre cei mai traduși) și Alain Renaut (i se traduc în special textele scrise împreună cu Ferry, care sînt ori sinteze asortate cu opinii neașteptate, ca aceea menționată la nota 16, ori tratează teme controversate: Heidegger și modernitatea, *la pensée 68)*, Claude Lefort, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon, Pierre Manent etc.

Spuneam că o schiță a topografiei instituționale poate sugera marile direcții ale noii filozofii politice franceze. O asemenea schiță e greu de făcut, insist, deoarece autorii care ne interesează sînt adesea relativ tineri, foarte mobili și, mai ales, după bunul obicei francez, cumulează numeroase funcții. Principiul general este că majoritatea combină un post într-o universitate provincială (de exemplu, Caen) cu un post într-o structură de învățămînt pariziană unde asigură cel puțin un seminar (EHESS, Collège International de Philosophie), cu prezența într-o redacție de publicație savantă (le vom vedea imediat pe cele mai importante); se adaugă articolele din periodice de mare public (de exemplu, *Le Monde*), apariții la radio (Alain Finkielkraut, gînditor profund înzestrat cu spontaneitate și umor, are chiar o emisiune) și televiziune (Luc Ferry a încercat chiar o emisiune proprie, „Dissensus", care nu a prins); în fine, profilul tipic mai are nevoie de direcția unei colecții de specialitate la o mare editură, precum și de înregistrarea, poate chiar activismul, în nenumărate asociații

Scanned with OKEN Scanner

profesionale, larg culturale (cum ar fi o vagă Société pour la Communication du Livre et de l'Écrit, în care figurează cam toți autorii „noștri"), civice; activitatea politică propriu-zisă, într-un partid sau într-un cabinet, rămîne excepțională, deși victoriile electorale ale dreptei puteau produce și numiri în posturi oficiale – poate că formula lui Aron, *spectateur engagé*, e pur și simplu perfectă.

Revistele cele mai însemnate variază de la etapă la etapă, deși se poate vorbi și de un nucleu relativ stabil. De multe ori, simpla citire a casetei redacționale prilejuiește reîntîlnirea numelor relevante și descoperirea rețelei de corespondenți ori redactori onorifici străini; suficient, pentru cunoscători, ca să intuiască orientarea publicației. Am văzut unde scria Aron. El a înființat în 1978 *Commentaire*, un trimestrial rămas pînă azi (cînd, după un mandat al lui Pierre Manent, e condus de Jean-Claude Casanova) interfața ideală între filozofia politică și comentariul politic. În mai 1980 a început să apară *Le Débat*, fondat de Pierre Nora și Marcel Gauchet, cu scopul programatic de a „schimba conversația" (ca să folosesc o expresie fericită a lui Richard Rorty) în istorie, filozofie (inclusiv politică), științe sociale. Cele două periodice se completează tematic, fiind practic servite cam de aceiași colaboratori. Venerabila revistă *Esprit*, fondată de Mounier în 1932, găzduiește și ea, sub redacția lui Olivier Mongin, după tribulații culturale și ideologice inenarabile (grăitoare pentru marile mișcări de idei din Franța ultimelor șase decenii și jumătate), contribuțiile aronienilor. Dar aceștia au vocația înființării de instituții noi: cam în genul altei reviste savante fondate de Aron, *Preuves*, Blandine Kriegel a inițiat în 1991 *Philosophie politique*, iar Marcel Gauchet, Pierre Manent și Pierre Rosanvallon au lansat în aprilie 1993 *La Pensée politique*, propusă de seria „Hautes Études" (Seuil-Gallimard) ca anuar, tinzînd probabil să iasă trimestrial. Ultimele două publicații sînt și cele mai înalt specializate, deși păstrează un orizont interdisciplinar: întregul cîmp al politicului[25].

Colecțiile specializate pot fi găsite la aproape toate marile edituri pariziene, unde altminteri îi găsim uneori pe autorii „noș-

Scanned with OKEN Scanner

tri" printre consilieri, în comitete de lectură, jurii. Mă voi opri la cîteva exemple. La Presses Universitaires de France, colecția „Recherches politiques" a inclus deja cărți de Luc Ferry, Luc Ferry și Alain Renaut, Alain Renaut și Lukas Sosoe, Philippe Raynaud, Jean-Marc Ferry, Alain Bergounioux și Bernard Manin. La Grasset, apare colecția „Le Collège de Philosophie", deja menționată, unde au ieșit cărți de Luc Ferry, Alain Renaut, Robert Legros (acest profesor de la Université Libre de Bruxelles e un excelent traducător al lui Hegel, mare specialist în Tocqueville și în fenomenologie; la Grasset semnează o cu totul remarcabilă *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie)*, Tzvetan Todorov, o carte a lui Alexis Philonenko (cel care a influențat, între altele, concepția lui Ferry și Renaut despre Kant și mai ales Fichte), precum și un volum colectiv elaborat de mulți dintre cei mai interesanți filozofi politici francezi neotocquevillieni (cum i-am mai putea numi pe cei discutați de mine), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*; Tzvetan Todorov, popular cîndva și la noi printre teoreticienii literaturii, a apărut și el în această colecție, alt indiciu al evoluției sale recente spre forme de liberalism. La Payot, în colecția „Critique de la Politique", în fine, au publicat între alții Marc Richir (poate cel mai interesant autor din tradiția fenomenologică a lui Maurice Merleau-Ponty și a lui Claude Lefort) și Jacques Taminiaux (o splendidă carte despre Hannah Arendt și Heidegger). Și lista ar putea desigur continua, cel puțin cu titluri apărute în cadrul unor colecții mai generale, la edituri ca Gallimard, Seuil, Albin Michel, Fayard, Calmann-Lévy, Hachette (colecția „Pluriel"), J. Millon (Grenoble), Complexe (Bruxelles), Martinus Nijhoff (Haga) etc.

Instituțiile sînt și ele foarte variate. Am amintit de Universitatea din Caen, de EHESS (acest bastion al stîngii, în care un Pierre Manent a pătruns cu greu, din cauza opoziției foștilor comuniști), de Collège International de Philosophie (unde, într-o atmosferă informală, își țin lecțiile mulți dintre noii filozofi politici și unde Marc Richir a organizat în octombrie 1991 poate cel mai important colocviu dedicat lui Merleau-Ponty), ar mai trebui

Scanned with OKEN Scanner

adăugate alte universități (de pildă cea din Lille, unde predă Philippe Raynaud, sau cele din regiunea pariziană) și institute de cercetări. Dar nimic nu s-ar putea compara, ca densitate de autori relevanți și ambiții, ca prestigiu simbolic și eficacitate, cu activul Centre de Recherches Politiques Raymond Aron. Acesta e noua formulă (din martie 1992) a mai vechiului Institut Raymond Aron, creat în 1985 de François Furet și dirijat de el (pe lîngă EHESS). Acolo se află arhivele Aron, se pregătește ediția de opere complete Aron, iar distinsul colectiv, dirijat de Pierre Rosanvallon, îi grupează pe Gauchet, Lefort, Manent, Raynaud, Mona Ozouf, Françoise Mélonio, Ran Halévi, Patrice Gueniffey. Aș cita din broșura de prezentare a Centrului Aron frazele care sintetizează proiectul instituției, pe care nu exagerăm dacă-l extindem la ansamblul curentului intelectual pe care am încercat să-l prezint publicului nostru în forma cea mai succintă: Centrul „instituie politicul ca temă transversală și globală de cercetări, în vreme ce universitatea îl împarte (...) în istorie politică, istorie a doctrinelor și ideilor politice, știință politică și filozofie politică", vizînd „constituirea unui cîmp de lucru unificat pornind de la problema politicului", un efort interdisciplinar de „a gîndi în manieră globală politicul, ca loc de acțiune al societății asupra ei înseși". Rezultatul acestui program, care ar putea fi asumat de orice școală de filozofie politică, vrea să fie o fuziune, o disciplină sincretică: o istorie intelectuală a politicului, făcută de istorici și de filozofi deopotrivă[26].

Așa arată, în prea puține pagini, filozofia politică franceză care descinde din Alexis de Tocqueville (prin acesta, din Montesquieu), Raymond Aron și Maurice Merleau-Ponty. Antiutopică, antirevoluționară, anti-istoristă, susținînd individul, interesul, statul neutru și agnostic, această importantă tradiție intelectuală continuă să gîndească și azi, în vremuri postmoderne, marea provocare a societății umane: disjuncția dintre opinie și putere[27].

Scanned with OKEN Scanner

Note

[1] Cf. Adrian Marino, „Problemele politologiei românești", *Românul Liber*, XI, nr. 8-9/august-septembrie 1995, pp. 3-5. Articolul se oprește asupra lui Vladimir Tismăneanu, care în viitoarea istorie a politologiei românești va fi probabil trecut, alături de Ghiță Ionescu și Mattei Dogan, în seria autorilor „de origine română" care s-au ilustrat internațional. Dar Adrian Marino, acest comparatist dublat de un ideolog liberal proeuropean, face în articolul menționat și interesante observații privind rarele antecedente, contextul cultural, recepția și stadiul actual ale întregii scene politologice românești.

[2] Ediția originală a apărut în 1987, la Calmann-Lévy. V. trad. rom. de Mona Antohi și Sorin Antohi, cu o prefață de Sorin Antohi, Humanitas, 1992. Antologia în două volume, *Les libéraux* (Hachette, 1986), a fost gîndită de autorul ei, același Pierre Manent, drept complement al volumului teoretic; prefața antologiei, „Situation du libéralisme", precum și scurtele prezentări ale textelor antologate, completează tabloul.

[3] Pentru o orientare temeinică și rapidă, v. clasica lucrare a lui Jacques Godechot, *La contre-révolution. Doctrine et action, 1789-1804* (1961), Paris, P.U.F., deuxième édition mise à jour, 1984.

[4] Bibliografia ideii republicane include lucrări de Claude Nicolet (monografia clasică), Luc Ferry și Alain Renaut (refutarea filozofică a liberalismului clasic de pe pozițiile republicanismului), François Furet și Mona Ozouf (volumul colectiv care înregistrează stadiul controversei liberalism-republicanism la nivelul anului 1993, reunind contribuțiile unor autori importanți din ceea ce s-ar putea numi „tradiția aroniană" – voi reveni în text asupra acestei sintagme).

[5] Mark Lilla (ed.), *New French Thought: Political Philosophy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994. Cartea apare într-o serie consacrată noii gîndiri franceze, dirijată de Thomas Pavel și Mark Lilla, în care au mai apărut cărți de Pierre Manent (cea tradusă și la noi) și Gilles Lipovetsky (*L' Empire de l'éphémère*, un eseu pur și simplu încîntător despre modă în era democrației). Mark Lilla semnează în volumul colectiv menționat o foarte solidă introducere; autorii reținuți de el sînt: Tzvetan Todorov, Luc Ferry și Alain Renaut, Philippe Raynaud, Marcel Gauchet, Pierre Manent, Jean-Marc Ferry, Blandine Kriegel, Stéphane Rials, Bernard Manin, Gilles Lipovetsky, Anne Godignon și Jean-Louis Thiriet.

Scanned with OKEN Scanner

[6] Alexandre Kojève, care încă nu a fost tradus în românește (dar poate fi cunoscut indirect de cititorii noștri prin traducerea scrierilor lui Francis Fukuyama), a introdus în Franța, unde a imigrat în anii '30, un hegelianism combinat cu marxism și heideggerianism. Studenții săi de la École Pratique des Hautes Études (între care se numărau Lacan, Bataille, Aron, Merleau-Ponty, Eric Weil, Georges Fessard) aveau să se numere printre protagoniștii vieții intelectuale franceze postbelice. Gînditorii antologați aici – discipolii discipolilor – sînt însă mai apropiați de marele preopinent american al lui Kojève, Leo Strauss, fondatorul școlii de filozofie politică de la University of Chicago. Astfel, Allan Bloom, elev al lui Strauss și profesor al lui Fukuyama, poate fi considerat un fel de corespondent american al cercurilor franceze care ne preocupă. Am menționat aceste detalii colaterale pentru a avansa niște sugestii privind filozofia istoriei infuză în filozofia politică franceză în discuție.

[7] Cf. Mark Lilla (ed.), *New French Thought: Political Philosophy*, *op.cit.*, p. 14.

[8] Cf. François Furet, *Penser la Révolution française* (1978); trad. rom. de Mircea Vasilescu, introducere de Sorin Antohi: *Reflecții asupra Revoluției franceze*, București, Humanitas, 1992.

[9] Eduardo Nolla observa pe bună dreptate că a doua parte a *Democrației* s-a aflat mereu în centrul studiilor tocquevilliene europene, excepția paradoxală fiind Franța, unde ilustrul autor a interesat mai mult ca istoric al Revoluției franceze. V. Eduardo Nolla (ed.), *Liberty, Equality, Democracy*, New York, Londra, New York University Press, 1992, p. XVI.

[10] Dincolo de rutina elaborării unei noi ediții de opere complete (prima, în nouă volume, fusese dată de prietenul clasicului, Gustave de Beaumont, între 1864 și 1878), coordonată în prezent de François Furet și realizată de un colectiv internațional, aș semnala ediția istorico-critică a *Democrației* dată de spaniolul Eduardo Nolla (Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1990): două volume masive, cu o solidă introducere, cu mari adăugiri bazate pe studiul manuscriselor Tocqueville păstrate la Yale în fascinanta Beinecke Rare Book and Manuscript Library.

[11] Mark Lilla crede că originile preocupării filozofiei politice franceze pentru istorie trebuie căutate printre consecințele lui 1789, momentul fragmentării lumii filozofice europene, apariția „naționalismului filozofic"; filozofia continentală (întemeiată pe idealismul german) și filozofia anglo-americană (cu surse în empirism și scepticism) au evoluat separat, iar Europa a cunoscut chiar școli filozofice naționale, tot

Scanned with OKEN Scanner

mai eterogene. După ultima conflagrație mondială, s-a ajuns la un „Război Rece" între filozofia politică din Europa continentală (esențialmente antiliberală) și filozofia politică anglo-americană; conflictul a fost apoi importat în universitățile americane, unde tradițiile liberale locale au început să fie contestate de discipolii unor școli de gîndire europene: marxism francez (Sartre și succesorii) ori italian (carnetele din închisoare ale lui Gramsci), teorie critică germană (reluarea de către Habermas a marxiștilor de expresie germană din anii '30: Lukács, Horkheimer, Adorno, Bloch), structuralism etc. V. Lilla (ed.), *op.cit.*, pp. 1-8, 16-17.

[12] V. Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera, 1994, pp. 83-86.

[13] Mark Lilla (ed.), *op. cit.*, pp. 8-9.

[14] V. Pierre Manent (ed.), *Les Libéraux, ed. cit.*, vol. I, p. 13.

[15] Este și concepția despre republicanism (*idée républicaine, raison républicaine*) din excelenta sinteză amintită în treacăt la nota 3: Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982. Desigur, ideea republicană trebuie înțeleasă mai mult ca abstracțiune, ca tip-ideal, nefiind reductibilă la practica politicianistă a perioadei 1875-1940. Fiindcă republicanismul real poate fi considerat pur și simplu iliberal (Tony Judt), rasist și naționalist (Tzvetan Todorov), instabil constituțional, dar lipsit de alternanță și libertăți fundamentale (Odile Rudelle, J.-P. Machelon).

[16] Distincția dintre drepturile-libertăți (care ar ține de paradigma 1789) și drepturile-creanțe (care ar ține de paradigma 1848) este una din contribuțiile filozofiei politice franceze de inspirație tocquevilliană: drepturile-libertăți sugerează limitarea intervenției statului de către societatea civilă și au o conotație activă (trebuie mereu cucerite); drepturile-creanțe, pe care le-am mai putea numi și drepturi sociale (dreptul la muncă, mult discutat de politicianul Tocqueville la 1848, este un exemplu grăitor), conturează modelul statului asistențial, sugerînd că acesta este dator cetățenilor săi. De multe ori, această distincție a fost transformată în antinomie. În românește, v. articolul lui Luc Ferry, inițial comunicare la Colocviul Tocqueville de la Novi Sad (iunie 1991), tradus și prezentat de mine în *22*, II, 43(93)/1-8 noiembrie 1991, p. 10: „A regăsi sensul drepturilor omului".

[17] V. Luc Ferry, Alain Renaut, *Philosophie politique*, 3, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, P.U.F., troisième édition mise à jour, 1992, pp. 156-189.

Scanned with OKEN Scanner

[18] Pentru o introducere în filozofia lui Aron, cititorul român are acum la îndemînă volumul Raymond Aron, *Istoria și dialectica violenței* (1973), traducere, studiu introductiv și note bibliografice de Cristian Preda, București, Editura Babel, 1995. Textul lui Aron este o piesă centrală a dosarului conflictului său filozofic și ideologic cu Sartre; introducerea și notele lui Cristian Preda trimit la ansamblul tradiției aroniene. Detaliile biografiei lui Aron folosite de mine sînt preluate din masiva biografie dată de Nicolas Baverez: *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993.

[19] Nu e aici locul să discut „deplasarea spre roșu" a spectrului intelectual francez interbelic, prelungită practic pînă la începutul anilor '70. Acest vast fenomen de imersiune în psihologia și practica falsei conștiințe (asemănător, dincolo de diferențe, cu bizarul val de conversiuni la catolicism ale intelectualilor englezi în aceeași perioadă, observat de Orwell) are desigur explicații mai complexe decît silogismul falacios care-i făcea filosovietici și comuniști pe toți antihitleriștii. Din vasta bibliografie a subiectului, v. Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, University of California Press, 1993 (ediția franceză a apărut în 1992 la Fayard). Pentru perioada ulterioară, o excelentă analiză este cartea lui Sunil Khilnani, *Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1993. Pentru contextul intelectual, mai ales pentru clarificarea paradigmei structuraliste, nedepășită este cartea lui Thomas Pavel, *Mirajul lingvistic*, trad. rom. de Mioara Tăpălagă, postfață de Monica Spiridon, București, Univers, 1993.

[20] Ceea ce avea să-i atragă remarci malițioase (un universitar serios nu scrie în jurnale!), dintre care e celebră cea a lui De Gaulle (iritat de atitudinea critică a lui Aron, care colaborase cu el în timpul războiului, dar nu-l idealiza): „Aron? A, da, acest filozof care scrie în ziare, acest ziarist care predă la Sorbona". Tipul jurnalistului-universitar a intrat însă printre elementele tradiției aroniene: discipolii săi, ca și discipolii acestora, l-au imitat.

[21] Departe de mine tentativa de a rescrie o istorie complexă ca gigantomahie Aron-Sartre. Stînga hegemonică franceză a fost atacată și de alții, dar tezele unora dintre adversarii comunismului erau adesea iliberale: astfel, Cornelius Castoriadis, liderul grupului „Socialisme ou barbarie" (autodizolvat la începutul anilor '70, după vreo două decenii de activitate), respingea simultan comunismul și liberalismul (de pe poziții anarho-sindicaliste); unul dintre membrii grupului amintit, Clau-

Scanned with OKEN Scanner

de Lefort, cel mai proeminent discipol al lui Merleau-Ponty, a parcurs tot spectrul de la troțkism la liberalism; uneori, cîte o țintă comună ralia inamicii (Sartre și Aron l-au atacat, evident din unghiuri diferite, pe Althusser; cei doi mari rivali s-au întîlnit, cu puțin înaintea morții lui Sartre, într-o acțiune publică pentru *boat people*). Și mai cunoscută este povestea trecutului comunist, cel puțin marxist, al multora dintre corifeii criticii devastatoare a comunismului: Alain Besançon, François Furet etc. Rămîne totuși că nici una din aceste evoluții nu a avut însemnătatea și efectele conflictului Aron-Sartre.

[22] V. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, „Tel", 1991, pp. 229, 262.

[23] *Ibid.*, p. 144.

[24] Pentru o introducere în subiect, v. numărul special al revistei *Le Débat* din noiembrie-decembrie 1992, cu tema „La Philosophie qui vient: parcours, bilans, projets". Pentru a urmări actualitatea, trebuie consultate și celelalte periodice pe care le voi înregistra în text, calendarul cursurilor și reuniunilor savante organizate la principalele instituții, precum și programele de cercetare din centrele importante. Ca și în alte domenii, cărțile reprezintă faza finală, oarecum depășită, a cercetării.

[25] Am observat că la noi politic*ul* și politic*a* sînt frecvent confundate. Trebuie recurs la un manual: politicul este „instituantul" tuturor fenomenelor care alcătuiesc politica; filozofia politică îl studiază pe cel dintîi, iar istoria și științele sociale se ocupă de celelalte – consecințele și efectele de suprafață. Cf. Jean-Michel Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset, „Le Collège de Philosophie", 1993, pp. 535-536.

[26] Fie-mi îngăduit să remarc în treacăt, în ordinea de idei a interdisciplinarității, că filozofia politică franceză are, pe lîngă legăturile deja amintite ori sugerate (istoriografie, filozofia istoriei, sociologie, economie politică, filozofie „pur și simplu", studii culturale), raporturi fundamentale cu teologia (inevitabil, din moment ce problema teologico-politică este cardinală în liberalism), etica (și pe filiera moralismului francez, și prin filonul pascalian tot mai discutat la Tocqueville în ultimul timp, și prin contactul cu tradiția anglo-americană), estetica, antropologia (nu l-am putea citi corect pe Gauchet, de exemplu, fără a-i cunoaște pe cei doi eminenți antropologi care l-au marcat: Louis Dumont și Pierre Clastres).

[27] Potrivit lui Pierre Manent (*Les libéraux*, I, p. 10), asta a fost și sarcina originară a liberalismului.

Scanned with OKEN Scanner

Putere, crimă și pedeapsă:
Surveiller et punir după douăzeci de ani

În 1975, cînd Michel Foucault (1926-1984) publica la Gallimard *Surveiller et punir*, el era deja un nume. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (P.U.F., 1963), *Les Mots et les choses* (Gallimard, 1966), *L'Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969) și *L'Ordre du discours* (Gallimard, 1971), alte volume și articole, activitatea universitară și civică, dezbaterile mediatice făcuseră din Foucault un fel de clasic al noii gîndiri franceze, precum și un influent personaj al vieții publice.

Era o canonizare paradoxală, fiindcă ideile acestui autor erau polemice, controversate și subversive, propunînd și antrenînd regîndirea radicală a fundamentelor metafizice, epistemologice, etice, ideologice și politice ale modernității occidentale. Era consacrarea unui spirit inclasabil, care scăpa tentativelor de recuperare: Maurice Clavel salutase în cel ce scrisese *Les Mots et les choses* un Kant modern; diverse genealogii spirituale (între care una propusă de Gilles Deleuze) îl menționau pe Nietzsche și, inevitabil, trimiteau la Heidegger și Walter Benjamin; s-a încercat plasarea rebelului în seria corifeilor structuralismului, vorbindu-se de Banda Celor Patru – Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes și Claude Lévi-Strauss. Unii au fost înclinați să caute în parcursul său formativ, profesional și editorial cheile enigmei Foucault: a fost elevul lui Louis Althusser, Jean Hyppolite, Georges Canguilhem; a condus institutele franceze de la Uppsala

Scanned with OKEN Scanner

(trei ani, la recomandarea lui Georges Dumézil), Varșovia și Hamburg, a obținut diplome superioare de filozofie, psihologie, psihopatologie și psihologie experimentală, a lucrat ca psiholog, a predat la École Normale Supérieure, Clermont-Ferrand, Tunis, Vincennes și, din 1970, la Collège de France; a fost publicat în colecții dirijate de Philippe Ariès (la Plon, după ce fusese respins de Brice Parain la Gallimard), Georges Canguilhem, Georges Lambrichs, Pierre Nora etc.[1]

Alții au crezut că biografia explică opera, deși Foucault însuși, subliniind frecvent legătura dintre viața și cărțile sale, sugerează că acest raport nu este singura lor grilă de lectură[2]. Homosexual, el a fost discret fără să se ascundă, și-a asumat condiția fără a accepta să devină, așa cum era îndemnat adesea, campionul (intelectual angajat, el putea fi un *gay activist* harismatic și prestigios), teoreticianul (deși lucrul la masiva *Histoire de la sexualité* era prilejul pentru o sofisticată nouă *gay science* al cărei autor ideal ar fi desigur un nietzschean homosexual) și martirul (deși a murit de SIDA) care să contribuie la de-stigmatizarea unei diferențe existențiale atît de greu de situat între construcție social-culturală, patologie identitară, intenționalitate diabolică și determinism neuro-anatomic. În fine, diverse interpretări apofatice încercau să stabilească măcar ce *nu* era Foucault, cu cine *nu* avea afinități: el nu era existențialist, nici marxist (nici măcar hegelian sau revizionist), nici freudist – despre toate aceste curente scrisese critici devastatoare, iar scurta sa trecere prin Partidul Comunist Francez (1950-1952) avea să rămînă proba imposibilității de a-i sacrifica libertatea în numele unei cauze.

Am evocat aceste date bio-bibliografice pentru a sugera contextul extrem de complicat al cărții de care mă voi ocupa cu predilecție în paginile următoare, *Surveiller et punir*. Fiindcă, mai mult decît în alte cazuri, numai o lectură contextuală poate clarifica scrisul dificil al lui Foucault, deopotrivă interdisciplinar (istorie, psihologie, drept, filozofie, sociologie, politologie etc.), surprinzător, provocator și erudit. Pe rînd, mă voi opri la temele și tezele cărții, subliniind elementele originale; voi examina metoda

Scanned with OKEN Scanner

lui Foucault, urmărind eventuale inspirații și afinități; voi evoca recepția și posteritatea cărții; voi încheia cu o privire est-central-europeană asupra concepției foucaldiene despre putere.

1. Temele și tezele cărții

Pentru cititorul inocent, titlurile și subtitlurile din bibliografia lui Foucault sînt adevărate curse. Astfel, *Histoire de la folie*, construită pe categoriile de „practică" și „discurs", nu e o istorie a nebuniei în secolele XVII-XVIII, deși manevrează un uimitor volum de informație istorică, chiar documente inedite, fiindcă pentru autor nebunia nu e un dat a cărui istorie naturală este coerentă, ci o funcție – un proces, nu un rezultat; asemenea, *Surveiller et punir* nu este o istorie a apariției închisorii, deși asta ar indica subtitlul, cuprinsul și referințele.

Dificultatea de a sesiza însuși obiectul scrierilor lui Foucault este dublă: (1) autorul nu crede în constante antropologice, universalii, în vreo teorie generală a istoriei, în metafizică, ontologie, rațiune sau metodă; (2) el scrie din interiorul unui univers de discurs foarte complex, idiosincratic și oarecum autarhic – „scriitura" intelectuală franceză inaugurată de Maurice Merleau-Ponty și mai ales de Roland Barthes[3] în anii '50, ajunsă la apogeu între 1960 și 1975, încă prezentă rezidual la numeroși autori din Hexagon –, în care discursuri și paradigme atît de puternice ca fenomenologia, marxismul, psihanaliza și structuralismul s-au combinat și contaminat în cele mai neașteptate forme și dozaje; dacă la noi impactul acestui univers de discurs s-a făcut simțit mai ales în studiile literare și la cîțiva eseiști aflați la confluența dintre teoria literară, politologie și filozofie, în alte țări influența sa a determinat adevărate mutații, nu rareori grație unor efecte neintenționate ținînd de dificultățile traducerii și de particularitățile contextului receptor. Așa cum filozofia analitică necesită o competență de lectură specifică și tehnică, discursul lui Foucault și al altor autori francezi (să-i numesc doar pe Derrida, Lacan, Deleuze) este

Scanned with OKEN Scanner

accesibil cu adevărat doar unor inițiați. E de la sine înțeles că introducerea mea se adresează mai ales celorlalți.

Tema centrală a cărții este puterea. Pînă aici, nimic special: anii '70, care într-un fel fac bilanțul radicalismelor pre-1968, sînt ultimul mare moment al discuției despre putere ce obsedase lumea occidentală după anii '30. Autorități intelectuale ca Bertrand Russell, Bertrand de Jouvenel, C. Wright Mills, Elias Canetti, Raymond Aron, Talcott Parsons, Hannah Arendt, John Kenneth Galbraith, Jürgen Habermas încercaseră să scrie anatomii, istorii naturale, metafizici, etici, logici, semantici istorice comparate, sociologii și alte teorii ale puterii, iar marile paradigme clasice – Aristotel, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Marx etc. – erau rediscutate, adesea în legătură cu ceea ce apărea contemporanilor noștri drept mutația monstruoasă a tiraniei, totalitarismul[4].

Foucault se deosebește net de această abundentă literatură. Așa cum a observat Deleuze, el „inventează o nouă concepție despre putere", chiar dacă versiunea mai explicită a acestei noi concepții se găsește doar în cîteva pagini de la începutul cărții în discuție[5]. Să notăm elementele de noutate, reținînd că avem în vedere puterea modernă, apărută în Occident în amurgul Vechiului Regim și urmărită de Foucault în ultimele două decenii din secolul XVIII și primele patru decenii din secolul XIX. Desigur, analiza se poate extinde pînă în zilele noastre.

(1) *Puterea este pozitivă.* Deși Foucault ne propune o imagine puțin indulgentă a puterii, aceasta din urmă nu este pur și simplu punitivă, reactivă, represivă – pe scurt: negativă; deși feroce, detestabilă și proliferantă, puterea este o producție continuă articulată pe – și alimentată de – nevoile umane[6], pe care dinamica sa internă le folosește, așadar, creator. Pînă la Foucault, doar puterea clasei muncitoare (la Marx) și puterea legitimă a suveranului sau a statului erau exceptate de la regula negativității. Este plauzibil ca Foucault, riguros antistatist (Deleuze), poate chiar înclinat spre anarhism din această pricină (Baudrillard), să fi recuperat dimensiunea pozitivă a negativității aflată în sîmburele oricărui nihilism. În plan etic, ideea unei puteri pozitive, creatoare și care își reface

Scanned with OKEN Scanner

energia prin participarea pacienților săi – ceea ce ne amintește, minus judecata pesimistă, de servitutea voluntară teoretizată de La Boétie – face din orice individ un „colaborator", din orice victimă propriul său călău. Mai mult, îndemnul lui Foucault de a ne împotrivi funcționării natural excesive a puterii e lipsit de temei moral sau metafizic: individul/indivizii luptă amoral, orbește, „dincolo de bine și de rău" cu o putere la fel de oarbă, lipsită de finalitate și amorală, pentru a-și defini și recuceri continuu un *Sitz im Leben*. Reciproc, puterea produce continuu contra-putere, generînd oriunde unde se exercită rezistență, subversiune, abatere, delict, fiind complice la nașterea și reproducerea „lărgită" a mediilor delincvente, începînd cu însuși principiul lor, „partajul penal"; fenomenul este mai spectaculos în cazul puterilor punitive, la care ne vom opri mai încolo.

(2) *Puterea este extrateritorială*. Definind-o ca proces, ca ansamblu de efecte, ca producție[7], ca exercițiu, Foucault delocalizează puterea. Astfel, aceasta nu mai e de găsit în spații privilegiate și circumscrise – instituțiile statului, de exemplu (de aceea revoluțiile nu schimbă esențial puterea la nivelul cotidian) –, ci irumpe într-un spațiu social discontinuu și eterogen, fiind difuză, potențial ubicuă, dar inasociabilă cu un loc anume și niciodată globală. În consecință, topologia instituțională nu e nici stabilă, nici cu totul relevantă: statul, de exemplu, nu e o megamașină care ar conține toate celelalte puteri, ci apare ca efect general sau rezultat al unor structuri și rotițe interactive, situate în planuri diferite[8]. Harta puterii este, așadar, un fel de diagramă în care se suprapun, ca într-un palimpsest, mai multe hărți temporare, fragmentare și lacunare: luate separat, ele nu au sens[9].

(3) *Puterea este exercițiu, nu esență, nu privilegiu*. Perspectiva funcționalistă a lui Foucault îl determină pe acesta să încerce o „analiză diferențială a diferitelor niveluri de putere din societate"[10]: statul, cu aparatele judiciar, militar etc., dar și celelalte puteri, inclusiv acelea care survin în ceea ce aș numi locurile marginale, ipocrite (deghizate în norme morale sau gnoseologice), instabile. Astfel, puterea e strategie mai curînd decît posesiu-

Scanned with OKEN Scanner

ne, e exercitată mai curînd decît deținută, nu e un privilegiu al clasei dominante, ci un efect general al pozițiilor strategice ale acesteia din urmă; între altele, toată discuția marxistă despre lupta de clasă e pur și simplu răsturnată[11].

(4) *Puterea funcționează simultan la nivel macro și la nivel micro*. Topologia foucaldiană a puterii sugerează că puterea de stat coexistă cu „focare de putere" regionale și locale, cu rețele mobile ce interacționează ambiguu cu centrul. „Microputerile" reticulare își „negociază" permanent prerogativele și „teritoriul", stabilind relații între ele și cu aparatele de stat, mereu în luptă pentru fragmente ale corpului social. Această „microfizică" a puterii – parcă inspirată deopotrivă de imaginea mișcării browniene și de fizica cuantică – este una din contribuțiile însemnate ale lui Foucault: nu e vorba de vreo *Grand Theory* (în sensul dat de C. Wright Mills[12]), ci de o analiză funcțională atentă la mutațiile istorice, la condițiile de existență și vizibilitate ale puterii. Raportul micro/macro nu e un dualism extrinsec, nici nu e complet caracterizat prin diferența de talie, scară, resurse, ambiții: cele două niveluri coexistă și interacționează[13]. O ultimă precauție: influențați de ceea ce Foucault numește „panoptismul societăților disciplinare" (formula se va lămuri ceva mai departe), avem tendința de a vedea în cele mai multe microputeri, dacă nu în toate, ramificații ale puterii statului[14], percepută ca tentaculară și „recuperatoare". E o iluzie retrospectivă transformată în regulă universală. Rafinarea discursului despre totalitarism și a celui despre societatea civilă aduce, în opinia mea, dovada că posibilitatea existenței unor spații sociale și politice autonome se păstrează și în condițiile în care veleitățile statului derapează către fantasma controlului total.

De fapt, capilaritatea micro/macro se extinde pînă la nivelul individului: *Surveiller et punir* anunță chiar pe pagina de gardă, sub formă interogativă, intenția unei „genealogii a moralei moderne pornind de la o istorie politică a corpurilor"; dacă retorica e nietzscheană, ansamblul proiectului rămîne esențialmente foucaldian tocmai prin perspectiva „microfizică" și prin interesul

Scanned with OKEN Scanner

pentru „subiectificare" – maniera în care o ființă umană se transformă în subiect[15]. Astfel, Foucault studiază tehnicile autoformative, de la asceza Părinților Bisericii la psihanaliză, în care „tehnologia disciplinară" se elaborează la întîlnirea dintre cunoaștere și putere: relectura tratatelor de guvernare, a codurilor de maniere, a manualelor ascetice, precum și a celorlalte componente ale discursului normativ ce caracterizează emergența și reproducerea modernității, reprezintă calea de acces spre subtila interacțiune a nivelurilor micro și macro.

(5) *Puterea și cunoașterea sînt inseparabile.* Transformarea ființei umane în subiect e însoțită de constituirea subiectului în obiect de cunoaștere – nebun, bolnav sau delincvent – prin intermediului practicilor și discursurilor asociate respectiv psihiatriei (cf. *Histoire de la folie*), medicinei clinice (cf. *Naissance de la clinique*) și teoriei penale (cf. *Surveiller et punir*)[16]. Studiul acestor practici și discursuri, structurat de un scepticism etic și ontologic foarte apropiat de tradiția nietzscheană și bazat pe solide competențe teoretice și practice[17], îl ajută pe Foucault să realizeze că puterea și cunoașterea sînt indisociabile. Chestiunea mai fusese pusă: în secolul XVII, de Francis Bacon – *Knowledge is power* – și Descartes; în secolul trecut, de Nietzsche; în secolul nostru, de reflecția Școlii de la Frankfurt (propusă în special de Adorno și Horkheimer) asupra dialecticii rațiunii (*Vernunft*) și dominației (*Herrschaft*), în descendența mărturisită a lui Bacon și Descartes. Foucault se apropie, cum spuneam, de Nietzsche (cel din *Genealogia moralei*), poate și de Kant (cel din *Critica rațiunii pure*)[18]. Astfel, e pripit să credem că autorul lui *Surveiller et punir* „demască" o cunoaștere impură, maculată de ingerințele puterii, care ar trăda astfel Adevărul: conceptul de *pouvoir-savoir* nu este cîtuși de puțin temeiul unei critici a ideologiei, în maniera celei făcute de Școala de la Frankfurt în prelungirea lui Marx (cel din *Ideologia germană*), prin care orice formă de cunoaștere este un (prost ascuns) instrument al dominației[19]. Pur și simplu, ideologia nu e pentru Foucault o categorie relevantă, la fel cum noțiunea de adevăr, ca orice „a priori istoric", nu e pertinentă într-o discuție a

Scanned with OKEN Scanner

relației putere-cunoaștere. În acest sens, aș sesiza una din marile incompatibilități dintre gîndirea foucaldiană și tradiția gîndirii liberale franceze: pentru Foucault, spre deosebire de liberali, nu poate fi vorba de a construi idealul disjuncției dintre putere și opinie[20]; opinia (*doxa*), surogatul democratic al adevărului, a ajuns efectiv la putere, *este* putere. În consecință, din nou, Foucault iese din analiza tradițională a puterii.

Celor cinci trăsături ale puterii în viziunea lui Foucault li se adaugă (6) *istoricitatea* – evidentă deja din refuzul universaliilor și apriorismului –, concepție care subîntinde partea propriu-zis istorică din *Surveiller et punir*, adică analiza puterii penale. În încheierea acestei prime părți a textului de față, să vedem despre ce fel de istorie este vorba; dar nu rezumînd cartea, ci construind o versiune mai accesibilă a demonstrației autorului cu ajutorul propriilor sale glose, explicații și adăugiri, inițial risipite în eter și în paginile unor periodice, astăzi în *Dits et écrits*: fragmente dintr-un foarte necesar *Foucault par lui-même* care ar mai tempera excesele interpretative ale exegezei[21].

Este cunoscut că la finele secolului XVIII, pe cînd alternativele ficționale utopice sînt resorbite de un discurs reformist întemeiat pe, și legitimat de, Rațiune, visul societății fără delincvență își atinge apogeul popularității și, brusc, dispare. Nu am găsit pînă acum explicații cu totul convingătoare pentru eclipsa de peste o jumătate de secol a utopiei narative – între ultimele *voyages extraordinaires* și *Voyage en Icarie* de Étienne Cabet (1840) –, dar m-am resemnat cu gîndul că propensiunea utopică a fost pur și simplu colonizată de raționalismul *pneumei*, a intrat în proiectele raționaliste de schimbare (*cahiers de doléances*, decrete revoluționare etc.), pentru a reveni în spațiul „secundar" al literaturii după eșecurile și deziluziile Revoluției[22].

Pentru abandonul fantasmei unei lumi fără delicte, Foucault are însă o explicație: delincvența era utilă pentru ca statul modern să-și impună una dintre noile instituții, poliția. Fără amenințarea abil exagerată și popularizată a mediului delincvent, societățile moderne nu ar accepta atît de ușor să fie invadate, controlate,

Scanned with OKEN Scanner

observate de un aparat polițienesc tot mai insidios și mai ambițios (*DE*, II, 748). Statul napoleonian, prototip al modernității politice și proiect-pilot al statului național, evoluează rapid spre ambiția fără precedent de a controla cele mai mărunte detalii ale existenței cetățenilor săi. În opinia mea, acest delir al omniprezenței, omnipotenței și omniscienței este consecința directă a unui dat istoric crucial: statul național nu poate funcționa decît ca administrație a unei mulțimi omogene de obiecte identice – cetățenii –, pe care trebuie să le și producă, prin intermediul instituțiilor sale, de la sistemul educativ la stagiul militar obligatoriu. Altminteri, întreaga filozofie politică și juridică edificată pe ideea universalistă a drepturilor omului (drepturi individuale!) se prăbușește, spărgîndu-se într-o pletoră de particularisme imposibil de gestionat altfel decît prin complicatele rețele și tehnologii politice ale Vechiului Regim, structurate de privilegii, nu de drepturi. Mai mult, atunci cînd raportul subtil dintre individualism – care duce la diferență, deci potențial la subversiune (în logica modernității) – și standardizarea identitară (urmare a „egalizării condițiilor", după clasica observație a lui Tocqueville) se dezechilibrează, statul modern intră obligatoriu în criză. Ce-i de făcut?

Potrivit lui Foucault, evoluția istorică a puterii penale cunoaște un punct de inflexiune în a doua jumătate a secolului XVIII, cînd descompunerea și dispariția Vechiului Regim antrenează o mutație a principiilor și practicilor politico-juridice: de la o putere tradițională – neregulată și discontinuă (aș spune: subinstituționalizată) –, un fel de tranzacție perpetuă între legalitate și ilegalitate (*DE*, II, 716), se trece la o putere de tip nou – specifică burgheziei –, care nu mai tolerează ilegalismele populare (*DE*, II, 728), ci își propune să le elimine. În Vechiul Regim, pedepsele erau exemplare, fiindcă supliciul răzbuna lezarea unei autorități personalizate – chiar sacre: regicizii erau pedepsiți pentru atingerea „celor două corpuri ale regelui", ca să reiau clasica formulă a lui Kantorowicz – și trebuia să transmită unei populații slab încadrate instituțional un mesaj disuasiv. Scenografia și regia minuțioasă a caznelor și execuțiilor publice creau cadrul unei

Scanned with OKEN Scanner

ceremonii politice în care era reconstruită suveranitatea monarhului, tocmai știrbită de delincvent, iar asistența semnifica prin chiar prezența ei lîngă eșafod faptul că recunoștea acea suveranitate (*DE*, II, 726).

Frica puterii de mișcările populare a dus mereu la exigența unei rețele de putere cît mai puțin permeabile pentru delicte, precum și la principiul unei pedepse sistematice (*DE*, II, 716, 795). Tehnic, funcția penalității continue a fost asumată de poliție și de sistemul penitenciar. Fapt interesant, poliția modernă apare în Franța – și e repede imitată în alte țări – simultan cu invenția panoptismului de către Jeremy Bentham[23]. Ideea lui Bentham era de a se construi o structură circulară din centrul căreia un observator ascuns îi putea supraveghea continuu pe cei distribuiți în spațiile de pe circumferință. Închisoarea părea aplicația perfectă a panoptismului, dar merită reținut că principiul se putea extinde la organizarea comunităților umane obișnuite, era un exercițiu utopic, în linia noului ideal al puterii – orașul ciumat: control generalizat, izolare, limitarea drastică a libertății de mișcare și asociere etc. (*DE*, II, 728). În amontele închisorii găsim instituțiile în care se elaborase treptat o știință a „corectării" corpului – școala, cazarma, spitalul, atelierul –, iar în aval avem țesutul instituțional modern al fiscalității, azilelor psihiatrice, fișierelor și băncilor de date privind populația, televiziunii cu circuit închis etc. (*DE*, II, 728-729).

Închisoarea a fost criticată din capul locului: s-a spus că nu pedepsește eficient, chiar că este o uzină de delincvență, o școală a delictului. Totuși, închisoarea a rezistat și s-a afirmat ca pedeapsă universală pe la 1820, punînd practic punct unei îndelungate polemici privind raportul dintre delicte și pedepse. Nu pot intra aici în amănuntele acestei polemici emblematice pentru spiritul Luminilor. E de reținut însă că Foucault sesizează o ruptură importantă în această polemică. Pînă la Beccaria[24], cu toate înnoirile – de pildă, proporționalitatea delictelor și pedepselor era o limitare a voinței Prințului și anunța noua ideologie capitalistă –, ceva din arhaitatea legii talionului subzista în sistemul penal,

Scanned with OKEN Scanner

deoarece, deși teoretic proporționale, pedepsele rămîneau de aceeași natură cu delictul: execuție pentru asasinat, confiscarea bunurilor pentru furt, închisoare pentru privarea de libertate. De la Bentham și pînă astăzi, principiul proporționalității se restrînge la durata pedepselor, care devin unice ca natură: deși există o variație în regimul detenției, iar unele state mai aplică pedeapsa capitală (într-o formă care caută să eufemizeze violența legitimă, să o abstractizeze, prin eliminarea supliciului: ghilotina, scaunul electric, injecția letală, camera de gazare), tendința este de a impune privarea de libertate ca pedeapsă universală și de a transforma astfel însăși esența relației dintre instituțiile puterii și delincvenți: accentul cade pe supraveghere și terapie, nu pe răzbunare și pedepsire (*DE*, II, 726-728). Așadar, societatea noastră e mai curînd benthamiană decît beccariană (*DE*, II, 729).

Cu alte cuvinte, susține Foucault, se pedepsește dintotdeauna, se supraveghează doar de la începutul modernității, iar cartea în discuție trebuia intitulată *Punir et surveiller*, nu *Surveiller et punir* (*DE*, II, 793). Ambiția instituțională de a supraveghea se înscrie în escalada funcțională a statului modern, evocată ceva mai sus: societățile moderne sînt tot mai controlate (o idee prezentă – mai puțin radical – și la Norbert Elias, așa cum vom vedea în a secțiunea următoare); statul vrea să „normalizeze" comportamentele; de la pedeapsa exemplară se trece la pedeapsa sistematică și terapeutică; magistrații devin un fel de „ingineri ai sufletului omenesc", un fel de medici (*DE*, II, 794) preocupați (mai mult) de interioritatea delincventului, nu (doar) de actele acestuia. Începînd cu promulgarea Codului Penal, închisoarea pretinde că e un loc medico-judiciar (*DE*, II, 717), aparatul judiciar vrea să corecteze și să îngrijească, nu să reprime, el urmărește omul diferit pe tot traseul de la deviație la delict (*DE*, II, 731, 794).

Sîntem din nou în plină dialectică putere-cunoaștere.

Cinică și pragmatică, societatea modernă reacceptă o anumită marjă de ilegalism (*DE*, II, 744-745); amenajează un fel de spațiu liber pentru acesta din urmă, chiar pentru delincvență (*DE*, II, 797); realizează că este mai eficace și mai rentabil să supraveghezi

Scanned with OKEN Scanner

decît să pedepsești (*DE*, II, 741); produce și menține un mediu delincvent (cu reguli, cu solidarități, împărțind marca morală a infamiei), pe care îl organizează și exploatează – banii din prostituție, alcool, droguri etc. sînt recuperați, „recrudescența criminalității" poate fi pretextul unui regim politic autoritar – un fel de naționalism intern –, delincventul devine complicele și ajutorul poliției (*DE*, II, 730); închisoarea ajunge chiar locul în care statul își recrutează slujitorii, de la trupele de șoc ale lui Napoleon al III-lea și transformarea banditului Vidocq în șef al poliției (*DE*, II, 724, 730).

Pentru a construi sistemul instituțional disciplinar – reversul, dublul negativ al democrației (*DE*, II, 722) –, statul modern concepe și impune un întreg mecanism al alterizării, al excluderii, pe care „partajul penal" (despărțirea delincventului de societate, constituirea mediului delincvent) îl exprimă cel mai bine[25]. Astfel, curiozitatea pentru psihologia delincventului și criminalului – apărută în secolul XIX și evidențiată de Foucault prin volumul construit în jurul confesiunii ucigașului Pierre Rivière –, curiozitate pentru ce *este*, nu doar pentru ce *face* individul care încalcă legea, generează discursul criminologiei (criticat în termeni duri: *DE*, II, 748), prin care sistemul penal își creează marele alibi: judecata și pedeapsa ocultează tot mai mult dimensiunea lor represivă, exhibînd programul unei transformări interioare a vinovatului. Foucault divulgă „matricea confuză" a disciplinării și medicalizării diferenței în filantropie (*DE*, II, 759-760), această paradigmă ambiguă a secolului trecut.

La 1840, cînd se oprește seria istorică analizată în *Surveiller et punir*, cunoașterea-putere își întemeiase rețeaua continuă de instituții (orfelinat, institut de reeducare, penitenciar, azil psihiatric, spital, cartier/oraș muncitoresc) și de discursuri (psihiatrie, criminologie, roman polițist – eroizează estetic delictul) prin care se perpetuează lungul concubinaj al poliției cu delincvența (*DE*, II, 746-748). De atunci, sugerează Foucault, științele sociale nu mai pot fi inocente: din nou, cunoașterea și puterea intră în fuziune, instituindu-se și legitimîndu-se reciproc. Este exact ceea

Scanned with OKEN Scanner

ce observase autorul în cursul cercetărilor privind emergența științelor sociale, sintetizate în cartea sa din 1966, *Les Mots et les choses*.

2. Metoda

Recitind *Surveiller et punir* după douăzeci de ani, o discuție asupra metodei lui Foucault se impune de la sine: dincolo de expresivitatea romanescă a acestei „*Divine Comedii* a pedepsirii" (Deleuze), dincolo de informația istorică, avem de-a face cu un proiect intelectual care trebuie pus în perspectivă epistemologică.

Secțiunea anterioară, care insista asupra temelor și tezelor din *Surveiller et punir*, includea cîteva referințe oblice la metoda lui Foucault, relevînd o serie de nume, de opere și de obiecte de studiu afine. Rîndurile care urmează vor reveni la ele pentru a explicita referințele și vor adăuga altele, pentru a obține un fel de *thick description* (Clifford Geertz), o imagine nesistematică, aluvionară și compozită, din diferite perspective complementare. E tot ce poate face exegetul: gîndirea lui Foucault, chiar atunci cînd urmărim doar expresia ei într-o singură carte, se refuză caracterizărilor definitive.

Prima observație metodologică ține aparent de stil: lectura operei lui Foucault evidențiază mai întîi o ironie subtilă, frecvent reflexivă, o dispoziție aparent ludică, instabilă, relativistă și sceptică. Pe de altă parte, a fost întotdeauna dificil să-l încadrezi pe acest autor într-o orientare filozofică, metodologică sau tematică, într-o disciplină sau într-o specializare. El însuși a oferit repere contradictorii sau cel puțin ambigue, chiar atunci cînd era presat să fie mai precis – mai ales în interviuri; cum își distrugea schițele și versiunile preliminare (rescria mereu: căuta să țină pasul cu gîndirea sa vie), nici analiza arhivei sale nu face să avanseze căutarea unei etichete perfecte. În consecință, va trebui să ne mulțumim cu simple notații oarecum disparate.

S-ar părea că punctul de plecare al metodei lui Foucault (termenul „metodă" se cuvine luat într-un sens „slab", aproape

Scanned with OKEN Scanner

de formula *pensiero debole* a lui Gianni Vattimo) se găsește într-o reacție contra valului fenomenologic ce traversa Franța în deceniile imediat următoare ultimului război mondial, fiind poate o încercare de a construi o filozofie a conștiinței fără a eșua în aporiile marxismului, de a evita cursa unei filozofii a subiectului fără a cădea într-o filozofie a obiectului[26]. De asemeni, reflecția foucaldiană pare să se întemeieze pe o regîndire a nietzscheanismului: în opinia lui Paul Veyne, a doua dizertație din *Genealogia moralei* și pasajele 70, respectiv 604 din *Der Wille zur Macht* (ediția Kröner), vehement antimaterialiste și antiontologice[27], constituie contextul generativ al metodei foucaldiene, care este o „arheologie", o „istorie-genealogie" destul de stabilă în timp, de la carte la carte. E o istorie generală, care îndeplinește programul istoriei tradiționale (se ocupă de societate, economie etc.), dar structurează diferit materia, pe baza unei metode „picturale": „tablourile" sînt „mișcate", stranii, iar obiectele sînt înlocuite de relații[28].

Acest accent pe relații și vocația lui Foucault de a inventa noi obiecte de studiu îl apropie pe autorul lui *Surveiller et punir* de istoricii de la *Annales*, în special de marile lor cercetări din anii '50 și '60, interesate de mișcarea prețurilor și a circuitelor comerciale, de dinamica demografică, de reconstrucția cadrelor familiale și microsociale pe fundalul unei temporalități etajate, dincolo de fapte izolate, dincolo de mistica evenimentului, ca și de moștenirea „istoriei filozofice" hegeliene. În acest sens, dogmele istoriei tradiționale (gîndirea totalității și gîndirea continuității), care postulează unitatea Spiritului în toate particularizările sale istorice (omogene, consecutive în mod necesar și teleologic) sînt respinse sau relativizate[29]. Apropierea lui Foucault de istoricii de la *Annales*, de ceea ce el numește în *L'Archéologie du savoir* „istoria nouă", oferă și argumentul unei situări a acestui complex autor în cadrul științei franceze contemporane, deoarece chiar analizele din cartea menționată mai înainte datează întrucîtva, la o lectură retrospectivă: între timp, noi curente istoriografice au schimbat harta disciplinei, marcînd o apropiere tot mai mare de

Scanned with OKEN Scanner

antropologia culturală și de sociologie – *microstoria* italiană, așa-numitul *anthropological mode of history* în America, școala de *Sozialgeschichte* de la Bielefeld nu mai pot fi citite suficient de consistent prin grila oferită în textele lui Foucault de la sfîrșitul anilor '60 (*La Réponse au Cercle d'épistémologie*, 1968; *L'Archéologie du savoir*, 1969; *L'Ordre du discours*, 1970). Despărțirea de Hegel, în care nietzscheanul Foucault a avut un cuvînt atît de greu, s-a radicalizat.

Surveiller et punir și celelalte opere foucaldiene din anii '70 pot fi încadrate în a treia fază din seria de patru propusă de Dreyfus și Rabinow: (1) heideggeriană, (2) arheologică și cvasi-structuralistă; (3) genealogică și (4) etică. Cei doi eminenți specialiști americani în Foucault, care altminteri resping teoria „practicilor discursive", consideră că marele gînditor francez, care nu a fost niciodată structuralist, a încercat pe de altă parte să depășească hermeneutica, plănuind o arheologie a hermeneuticii: metoda sa „combină un tip de analiză arheologică ce păstrează efectul de distanțare al structuralismului cu o dimensiune interpretativă care dezvoltă sugestia hermeneutică potrivit căreia observatorul e totdeauna situat și trebuie să înțeleagă sensul practicilor sale culturale din interior"; această metodă s-ar putea numi *analitică interpretativă*[30]. Potrivit lui Maurice Florence, metoda lui Foucault debutează printr-un scepticism sistematic față de toate universaliile antropologice, urmînd cîteva reguli precise: interogația asupra constituirii istorice a universaliilor; studiul practicilor concrete în cursul cărora subiectul este constituit în imanența unui domeniu al cunoașterii; stabilirea „practicilor" ca obiect de analiză[31].

Spuneam că Foucault a fost frecvent presat să-și definească metoda, desigur și fiindcă aceasta era atît de greu de surprins din exterior. În numeroase pasaje din cărțile sale importante, dar mai ales în interviuri, texte liminare și articole, autorul a oferit frînturi de autoimagine, într-o manieră clar (auto)ironică. Astfel, el a admis că are o datorie față de istoricii științei, de la care a luat scepticismul radical (*DE*, II, 750; în continuare dau în paranteze

Scanned with OKEN Scanner

doar pagina) – ceea ce susține ideea unei apropieri de Thomas Kuhn, sugerată de corespondențele dintre conceptele foucaldiene „discurs" și „epistemă", pe de o parte, și conceptul kuhnian de „paradigmă", pe de altă parte; cu alt prilej, Foucault spune că vrea să aibă *une perception épaisse, longue* a prezentului, ceea ce ne reamintește de faimoasa *thick description* a lui Geertz (759); în fine, Foucault a recunoscut apropieri cu antipsihiatria anilor '50 și '60 – britanicii Laing și Cooper, italianul Basaglia, americanii Bettelheim și Szasz, cu toții medici –, avînd grijă să adauge că nu a fost vorba de influențe, ci de convergența unor cercetători care se ignorau reciproc în momentul elaborării prime a schemelor conceptuale respective (733), detaliu important pentru aceia care au susținut, ca Emmanuel Todd în *Le Fou et le prolétaire*, că Foucault era un simplu epigon al antipsihiatriei americane. În rest, gînditorul a declarat că lucrările sale erau doar „mici cutii de scule" (720), ceea ce îl alătură epistemologiilor pluraliste, că metoda lui era pur și simplu un exercițiu prin care făcea „să se vadă ceea ce nu se vedea" (751), că pentru cartea analizată singura metodă fusese căutarea în arhive (719), că a scrie înseamnă mai curînd a desena o hartă și că în fond asta este și el, un (biet) cartograf (725).

Pentru a închide într-o manieră succintă această discuție – vană, în fond, dincolo de încercarea de a găsi niște referințe aproximative –, aș reveni la două nume deja menționate, Norbert Elias și Erving Goffman, l-aș sugera ca reper pe Max Weber și aș sublinia din nou existența unei „faze literare" ce documentează legăturile intelectuale dintre Foucault și Bataille, Blanchot și Klossowski. Norbert Elias se aseamănă cu Foucault prin gestul de a respinge automatismele cercetării istorice, precum și prin postularea variabilității economiei psihice, categoriilor de gîndire, structurării sociale (cu o sintagmă: a obiectelor istorice); ambii refuză universaliile, începînd cu natura umană, și caută rezultatele interacțiunilor dintre obiecte, practici și discursuri independente și eterogene; diferența majoră dintre autorul lui *Surveiller et punir* și cel care ne-a lăsat *Über den Prozess der Zivilisation* ține de

Scanned with OKEN Scanner

opoziția dintre o gîndire în care formele sociale și psihologice se schimbă în interiorul unei continuități (la Elias) și o gîndire a discontinuității și rupturii (la Foucault)[32]. Cu Goffman, mai ales cel din *Asylums*, Foucault se aseamănă prin dimensiunea „antipsihiatrică" și prin insistența, mai mult implicită la Goffman, asupra inexistenței unei cunoașteri inocente, adică, în termeni foucaldieni, asupra contaminării cunoaștere-putere.

3. Recepția și posteritatea

Analiza recepției și posterității operei lui Foucault a generat deja o bibliografie enormă[33]. *Surveiller et punir* a avut la apariție un ecou comparabil cu lucrarea din 1972 a lui Deleuze și Guattari, *Anti-Oedipe*, iar chestiunea puterii a înlocuit în analiza societăților moderne tema marxistă a exploatării. Treptat, s-a constituit o *vulgată Foucault*, un *efect Foucault*, care cunosc versiuni destul de diferite în diverse culturi. Cum arătam chiar la început, recepția și posteritatea lui Foucault sînt idiosincratice și contextuale: există un Foucault „francez", unul „italian", unul „anglo-american", unul „feminist", acum începe să se profileze și unul „românesc". Așa cum se întîmplă cu marile mode culturale, contextul de recepție reconfigurează tot ceea ce asimilează, începînd de la traducerile superficiale și pline de inconsecvențe și erori tehnice, trecînd prin exegezele improvizate, ajungînd la includerea elementelor de import în dinamica ideologică și culturală a locului.

Ca afirmație generală, se poate considera că Foucault a fost în genere primit cu ostilitate în mediile profesionale care se simțeau vizate mai direct de critica sa: cartea „despre" nebunie a fost violent respinsă de psihiatri, în vreme ce Barthes și Blanchot o considerau epocală (iar Fernand Braudel o aprecia superlativ), pentru a fi ulterior integrată directivei antipsihiatrice și a căpăta astfel autoritatea unui text clasic ; cartea în discuție aici a fost prost primită de criminologi și istorici (care i-au reproșat în special inadvertențele de documentare, fără să intre în dezbaterea proiectului teoretic), dar a fost exaltată de filozofi. Toate aceste reacții,

Scanned with OKEN Scanner

în fond previzibile, erau potențate de dificultatea de a-l încadra pe Foucault într-un curent clar, într-o coterie științifică, în vreo rețea a cunoașterii-putere. Era el istoric? era psihiatru? era criminolog? era filozof? Și așa mai departe: polemici oțioase, la limită stupide, fiindcă este știut că impactul cel mai mare asupra evoluției științei îl au întotdeauna marginalii, inclasabilii, rebelii. La douăzeci de ani de la apariție, *Surveiller et punir* este o carte esențială pentru științele omului și societății, prezentă în bibliografiile mai multor discipline, citită în numeroase maniere diferite. Asta dincolo de lunga listă de obiecții: pancratismul (Merquior), extensia exagerată a noțiunii de putere (Richard Rorty), scăpările documentare și anacronismele (mai mulți istorici), suspiciunea față de instituții (Bové), neoconservatorismul (Habermas: fiindcă Foucault criticase marxismul), antistatismul (Deleuze), tendința spre anarhism (Baudrillard), dezinteresul pentru macrostructurile puterii și lipsa de claritate normativă (Jana Sawicki), inadecvarea la evoluțiile din ultimii ani (Anthony Giddens) etc. O primă dovadă că aceste critici nu sînt decisive este însuși faptul că majoritatea celor care au formulat rezerve parțiale față de ideile lui Foucault îl includ în orice caz printre cei mai mari autori ai modernității.

4. O privire din Est

Ultima secțiune a acestui text este de fapt o glosă inspirată de ideea foucaldiană a unei *puteri pastorale*, de un studiu al lui Zygmunt Bauman și de reflecția proprie – din păcate pentru mine, din interior – asupra Estului. În linii mari este vorba de ceea ce Foucault numește „putere pastorală“[34].

Puterea pastorală se opune puterii regale în Vechiul Regim, fiind puterea prelaților și a Bisericii asupra indivizilor pe care-i păstoresc, pentru care se poate ajunge pînă la sacrificiu. Aș remarca faptul important că, după războaiele religioase din secolul XVI, Biserica și-a pierdut tradiționalul *droit du regard*, chintesență a puterii pastorale, în virtutea căruia instituția specializată în mîntuire se amesteca în afacerile sublunare; subterfugiul extraterito-

Scanned with OKEN Scanner

rialității (Biserica nu e din lumea aceasta, deci nu poate fi atinsă de mînia monarhului și a indivizilor; dar cum ea are mandatul divin de a asigura mîntuirea, trebuie să intervină în secol) a fost totuși transferat mai departe, fiind la un moment dat folosit (în numele Rațiunii, versiunea secularizată a Providenței) de intelectuali și intelighenții. În statul modern, susține Foucault, emerge o nouă putere pastorală, care dă înțelesuri noi mîntuirii, de bună seamă seculare: sănătate, bunăstare, securitate, protecție contra accidentelor etc.; o serie de țeluri lumești se substituie țelurilor religioase ale puterii pastorale tradiționale, dar important este că, avînd pretexte de natură pastorală, puterea își extinde rețelele instituționale pînă în adîncurile societății, invadînd pînă și intimitatea și interioritatea cetățenilor.

Potrivit lui Zygmunt Bauman, puterea statului-Partid din țările comunismului real era o putere pastorală[35], care a contaminat și maniera intelectualilor de a se raporta teoretic și practic la putere.

Și iată întrebarea la care merită să reflectăm în final: cum arată, în aceste condiții, raporturile intelectualilor (prin extensie, raporturile „cetățenilor") cu puterea într-o țară din Est? Răspunsurile sînt multiple și dificile, în orice caz trebuie să iasă din paradigma Noi *vs*. Ei care a inspirat cvasi-totalitatea scrierilor despre viața politică și socială a comunismului, trebuie să trimită la o cultură locală a puterii (în termeni foucaldieni: la practicile discursive locale), să renunțe la eroizarea romantică a disidenței intelectuale și să regîndească problema responsabilității, precum și întreaga teorie privitoare la societatea civilă, dincolo de „puterea celor fără de putere" (Havel) ori de opoziția societății față de stat. Întreprinderea e dificilă și dureroasă, dar ar putea contribui la înțelegerea lumii comuniste fără de care Estul Europei nu-și poate gîndi viitorul.

Note

[1] Bibliografia lui Foucault mai cuprinde: *Maladie mentale et personnalité*, lucrare preponderent marxistă (P.U.F., 1954; versiunea remaniată, *Maladie mentale et psychologie*, apare la P.U.F. în 1962); *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963 (lucrare din seria „literară" a lui Fou-

Scanned with OKEN Scanner

cault, în care intră numeroase texte despre autori ca Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Noul Roman, Grupul Tel Quel); versiunea prescurtată a masivei *Histoire de la folie* (Plon, 1964); din proiectul *Histoire de la sexualité* au apărut volumele *La Volonté de savoir* (Gallimard, 1976), *L'Usage des plaisirs* și *Le Souci de soi* (Gallimard, 1984), un al patrulea (autorul anunțase șase, cu alte titluri), *Les Aveux de la chair*, rămînînd neterminat. Se adaugă *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Gallimard, 1978), *Moi, Pierre Rivière...* (Gallimard-Julliard, 1973; colectiv), *Désordre des familles* (Gallimard-Julliard, 1982; în colaborare cu Arlette Farge) – lucrări construite în jurul unor documente inedite –, prefețe, articole, interviuri, traduceri. În fine, Daniel Defert (partenerul lui Foucault din 1960) și François Ewald, ajutați de Jacques Lagrange, au publicat în 1994 la Gallimard patru tomuri compacte, *Dits et écrits, 1954-1988*, care includ 360 de texte risipite în periodice și volume apărute în mai multe țări, tot ce a mai fost publicat vreodată cu autorizația lui Foucault (trimit în continuare la ele cu sigla *DE*). Aceste patru tomuri, care însumează un număr de pagini mai mare decît cărțile propriu-zise (lămurindu-le, adăugînd teme noi), s-ar putea completa cu stenogramele cursurilor și cu alte inedite, dar ar trebui rediscutată în fiecare caz opțiunea lui Foucault de a nu i se publica *Nachlass*-ul. Lansarea acestor patru volume a prilejuit un substanțial dosar Foucault în *Magazine littéraire*, nr. 325/octombrie 1994, pp. 16-73.

[2] Pînă acum, cea mai completă și solidă biografie este cea dată de englezul David Macey, *The Lives of Michel Foucault. A Biography*, New York, Pantheon Books (masivă, XXIII+599 pp., cu o bibliografie de 397 titluri), trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 1994. Pentru biografia intelectuală a lui Foucault, v. Didier Éribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, excelentă prezentare a relației operei cu biografia și epoca. Deja în 1989, Éribon publicase prima biografie a lui Foucault, utilă și după cartea lui Macey. Biografia intelectuală a cărților lui Foucault (circumstanțele apariției, conținutul, recepția) e făcută foarte bine de Jeannette Colombel, în *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Paris, Odile Jacob, 1994. Există desigur și excese biografiste: un american, James Miller, a produs o biografie intelectuală a cărei schemă explicativă unică se bazează pe homosexualitate și sado-masochism.

[3] Foucault îl admira pe Barthes: „El a fost marele precursor, marele predecesor" (*DE*, II, p. 801).

Scanned with OKEN Scanner

[4] Pentru o bună antologie, v. Stephen Lukes (ed.), *Power*, Oxford, Cambridge, Mass., Blackwell, 1986. Jean Baudrillard observă declinul discuției despre putere după anii '70 în *Oublier Foucault*, Paris, Editions Galilée, 1977.

[5] Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Editions du Minuit, 1986. Citez după traducerea engleză datorată lui Seán Hand, cu o bună introducere de Paul A. Bové, Minneapolis, Londra, University of Minnesota Press, 1988, p. 24. Cartea lui Deleuze este în opinia mea cea mai bună analiză a lui Foucault.

[6] François Ewald, „Foucault Michel, 1926-1984. *Surveiller et punir*, 1975", in *Dictionnaire des oeuvres politiques*, sous la direction de François Chatelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, II-e édition revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 315.

[7] Ewald, în textul său citat la nota anterioară, analizează – pornind de la o referință contrastivă la Marx – proximitatea putere-capital: relațiile de putere sînt constitutive pentru orice mod de producție. Așadar, infrastructura societății capitaliste, corect situată la nivelul producției, este mai curînd politică decît economică (pp. 308-310).

[8] V. Deleuze, *op. cit.*, pp. 25-26.

[9] *Ibidem*, pp. 31-35, 44.

[10] Foucault, în *DE*, II, p. 812.

[11] V. Deleuze, *op. cit.*, p. 25.

[12] C. Wright Mills denunța în clasica sa *The Sociological Imagination* (1959) două tradiții teoretice majore care împiedicau dezvoltarea „imaginației sociologice", cea de-a doua fiind credința că scopul principal al științelor sociale ar fi acela de a construi o teorie sistematică asupra naturii umane și a societății (o *Grand Theory*). Mi se pare evident că Foucault respinge proiectul metafizic și ontologic al unei astfel de teorii, „cratologia" sa (după formula lui J.G. Merquior dintr-o carte despre Foucault, altminteri foarte slabă) fiind mai aproape de intenția nietzscheană a unei „genealogii". În mod curios, există un capitol despre Foucault în volumul care a relansat în anii '80 formula lui C. Wright Mills: Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (v. recenzia mea, în *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza" din Iași*, secțiunea III b, tomul XXXIII, 1987, pp. 32-33).

[13] V. Deleuze, *op. cit.*, p. 59. Este de reținut că formula „microfizica puterii" este a lui Foucault însuși, care a folosit-o ca generic pentru un

Scanned with OKEN Scanner

ciclu de conferințe în Italia (ianuarie 1976), reunite în volumul *Microfisica del potere* din 1977.

[14] Ewald, *loc. cit.*, p. 311, enunță și demontează această eroare.

[15] V. Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, „Introduction", p. 11.

[16] Cf. Maurice Florence, in Denis Huisman, directeur de la publication, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, tome A-J, 1984, *s.v.*, p. 942. „Maurice Florence" e de fapt un pseudonim: articolul e scris de Foucault și Ewald (detaliul mi-a fost semnalat de Bogdan Ghiu, căruia îi mulțumesc).

[17] Am menționat deja diplomele lui Foucault. Adaug că Foucault a însoțit-o în anii '50, timp de mai multe luni, pe psihologa închisorii din Fresnes; de atunci datează interesul autorului pentru mecanismele represiunii și ideea că puterea și cunoașterea se combină perpetuu. Faptul de a cunoaște spitalul psihiatric dintr-o poziție „mixtă", nedefinită (nici bolnav, nici medic, cf. *DE*, II, p. 771) îl apropie pe Foucault de Erving Goffman cel din perioada lucrului la *Asylums*. Revin asupra acestui ultim aspect în textul următoarei secțiuni.

[18] Ideea influenței kantiene, cam ciudată (idealismul transcendental kantian pare greu miscibil cu principiile materialiste ale istoriei foucaldiene), este argumentată de Colin Gordon în solida postfață a antologiei sale, Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York, Pantheon Books, pp. 235-236. Alături de antologia lui Rabinow menționată la nota 15 și de o alta, David Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, New York, Oxford, Basil Blackwell, 1986, selecția lui Gordon intră în canonul textual și interpretativ minimal utilizat de anglo-americani. Toate trei lucrările propun un Foucault radical, în sensul din *radical philosophy*, o formă sofisticată și influentă a stîngii universitare anglofone.

[19] Cf. Gordon, *op. cit.*, pp. 234-237. De aceea, multe utilizări de stînga ale gîndirii foucaldiene sînt neconvingătoare: de exemplu, Edward W. Said, în celebra sa carte, *Orientalism* (1978), s-a folosit de conceptul foucaldian de „discurs" pentru a divulga întîlnirea dintre cunoaștere și putere în producția savantă a orientaliștilor – occidentalii care, începînd cu secolul XVIII, au construit imaginea unui Orient exotic, pasiv, înapoiat, tocmai bun pentru misiunea civilizatoare a colonialismului; cartea rămîne o profundă critică a Occidentului, dar a fost excesiv folosită, împotriva spiritului lui Said, drept argument anti-colonialist, chiar anti-occidental. Pentru cea mai bună analiză a ideilor lui

Scanned with OKEN Scanner

Said într-un context teoretic puternic influențat de Foucault, v. Paul A. Bové, *Intellectuals in Power. A Genealogy of Critical Humanism*, New York, Columbia University Press, 1986, *passim*; primul capitol al acestei subtile cărți îi discută împreună pe Nietzsche, Foucault și Said, în timp ce capitolul al cincilea se oprește la „analitica puterii" avansată de marele gînditor francez; concluzia lucrării lui Bové, strict inspirată de conceptul *pouvoir-savoir*, pledează pentru o gîndire critică negativă și vigilentă, care nu se lasă mistificată de formațiunile discursive și instituționale asociate unui „regim de adevăr" dat, oricare ar fi cosmetizările „umaniste" ale acestuia. Pentru un bilanț recent al recepției și efectelor cărții lui Said deja menționate, v. Gyan Prakash, „Orientalism now", *History and Theory*, 34, 3, 1995, pp. 199-212. Mai aproape de gîndul lui Foucault este conceptul, tot de stînga (cu origini în opera lui Gramsci), de discurs hegemonic, prin care cunoașterea-putere este surprinsă în dimensiunea sa de produs comun al dominatului și dominatorului, iar constrîngerea include și elemente de consimțămînt.

[20] Potrivit lui Pierre Manent (*Les Libéraux*, Paris, Hachette, I, p. 10), aceasta a fost sarcina originară a liberalismului.

[21] Pentru simplificarea aparatului critic, trimiterile se vor face în paranteze din text, cu sigla stabilită, urmată de indicația paginii.

[22] Sensul termenului „secundar" e cel din inspirata carte a lui Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary. Literature, Progress, and Reaction*, Baltimore și Londra, The Johns Hopkins University Press, 1989. Că între domeniul secundarului și cel al principalului circulația ideilor are loc în dublu sens, se poate vedea chiar din exemplul lui Cabet: *Voyage en Icarie* era o ficțiune inspirată de Fourier, care a inspirat, la rîndul ei, un experiment utopic în S.U.A. Pentru interpretarea unei „schimbări de paradigmă" ca efect al cenzurii imaginarului, v. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484* (1984), trad. de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, București, Nemira, 1994.

[23] Cartea lui Bentham care expune principiul este *Panopticon*, apărută la Dublin și Londra în 1791; versiunea franceză apare în același an, la Imprimerie nationale. Nu pot intra aici în detaliile gîndirii lui Bentham (1748-1832), aflată la temelia utilitarismului și a radicalismului filozofic.Cea mai bună introducere în problemă rămîn cele trei volume ale cărții lui Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1901-1904. Dintre contemporani, sînt de

Scanned with OKEN Scanner

urmărit contribuțiile de editori și exegeți ale britanicilor F. Rosen și H.L.A. Hart.

[24] Cesare Bonesana Beccaria (1738-1794) și-a formulat teoria criminologică în special în *Dei delitti e delle pene* (1764), operă capitală a reformismului lombard, influențată de Montesquieu, Helvétius și Rousseau, elogiată de contemporani (inclusiv de Bentham), apropiată intelectual de utilitarism. Bentham a combinat ideile lui Helvétius (cunoscute de el prin Beccaria) cu cele ale lui Hume, între altele. Esența doctrinei lui Beccaria se regăsește în teorema sa generală: pedeapsa nu trebuie să fie un act de violență împotriva unui membru al societății, trebuie să fie publică, imediată și necesară, cea mai redusă cu putință în cazul dat, proporțională cu delictul și determinată de legi.

[25] François Ewald crede că programul lui Foucault a fost „un fel de studiu enciclopedic al formelor de excludere din societatea occidentală, plasat sub cele două semne majore, al criticii și al genealogiei". V. articolul său pe această temă, care oferă încă din titlu o întreagă interpretare: „Foucault: analytique de l'exclusion", *Magazine littéraire*, 334/iulie-august 1995, pp. 22-24. V. și studiul lui Rabinow citat la nota 15, p. 8.

[26] Paul Veyne, „Foucault révolutionne l'histoire", în cartea sa, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 239.

[27] Primul pasaj respinge influența factorilor externi și afirmă superioritatea forței interne, pentru a respinge existența faptelor (*es gibt keine Tatsachen*); al doilea pasaj susține primatul interpretării ca atribuire (nu descoperire) de sens, în raport cu explicația, conchizînd că nu există stare de lucruri (*es gibt keine Tatbestand*). V. Veyne, *op. cit.*, pp. 240-241.

[28] Veyne, *op. cit.*, pp. 240-241. La pp. 236-237, Veyne spune că filozofia lui Foucault este o „filozofie a relației", așa cum se observă și din faptul că autorul în discuție nu ontologizează puterea. La p. 236, Veyne oferă o frumoasă imagine intuitivă a metodei lui Foucault: „În această lume (lumea lui Foucault, n. S.A.), nu se joacă șah cu figuri eterne, regele, nebunul: figurile sînt ceea ce configurațiile succesive de pe eșichier fac din ele."

[29] V. Roger Chartier, „L'histoire ou le récit véridique", in *Philosophie et histoire*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 120-122.

[30] V. introducerea la Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, with an afterword by Michel Foucault, New York etc., Harvester Wheatsheaf, 1982. Postfața e o altă piesă esențială a unui eventual *Foucault par lui-même*.

Scanned with OKEN Scanner

31 Cf. Maurice Florence, *op. cit.*, p. 943.

32 Cf. Roger Chartier, *op. cit.*, pp. 124-125. Aș observa că la Foucault nu e atît vorba de o discontinuitate a proceselor istorice, cît a practicilor discursive. Evoluționismul răsturnat al lui Elias are totuși similitudini cu evoluția pe segmente scurte a practicilor discursive: astfel, rafinarea și întărirea controalelor societale evidențiate de Elias după secolul XVI în Occident sînt un proces omolog, *mutatis mutandis*, cu epistema modernă (mai ales cu elaborarea graduală, între punctele de ruptură, a practicilor unei societăți tot mai disciplinare, precum și interiorizarea progresivă a condiționărilor exterioare). În sfîrșit, nici la Elias, nici la Foucault, nu se poate identifica persistența tradițiilor Luminilor: proiectele ambilor resping, între altele, funcția emancipatoare a științei/cunoașterii. Foucault merge chiar mai departe, ajungînd la o critică radicală a științei, care îl apropie de alți teoreticieni intrați în anticanonul postmodernist: Barthes, Paul De Man, Hayden White, Derrida (v. Georg G.. Iggers, *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 54).

33 Nu pot înregistra aici, în continuarea lucrărilor menționate în note, decît cîteva titluri indispensabile: Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975; Patricia O'Brien, „Crime and Punishment as Historical Problem", *Journal of Social History*, 11, 1978; v. și alte lucrări ale acestei cercetătoare puternic influențate de Foucault, între care „Michel Foucault's History of Culture", in Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley etc., University of California Press, 1989; Alan Sheridan, *Michel Foucault: the Will to Truth*, Londra, Tavistock, 1980; Jacques Léonard, „L'Historien et le philosophe. À propos de: *Surveiller et punir; naissance de la prison*", in Michelle Perrot (ed.), *L'Impossible prison*, Paris, 1980; M. Gane (ed.), *Towards a Critique of Foucault*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1986; Jacques Revel, „Foucault, Michel, 1926-1984", in André Bourguière (ed.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, 1986, pp. 290-292 (bună prezentare a neînțelegerii lui Foucault de către istorici); Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 105-141; Alan Megill, "The Reception of Foucault by Historians", *Journal of the History of Ideas*, 48/1987; David Garland (istoric marxist care publicase deja în 1986, în *American Bar Foundation Research Journal*, un lung studiu despre *Surveiller et punir*), *Punishment and Modern*

Scanned with OKEN Scanner

Society, Oxford, Clarendon Press, 1990; Jana Sawicki, *Disciplining Foucault. Feminism, Power, and the Body*, New York și Londra, Routledge, 1991; Adrian Howe, *Punish and Critique. Towards a Feminist Analysis of Penalty*, Londra și New York, Routledge, 1993 (mai ales cap. 3, despre *efectul Foucault*).

[34] Conceptul a fost elaborat în mai multe scrieri. Cea mai clară definiție se găsește în postfața lucrării lui Dreyfus și Rabinow deja citate, mai ales la pp. 213-215. Pentru recepția lui Foucault în Est, v. *Michel Foucault: les jeux de la vérité du pouvoir. Études transeuropéennes*, sous la direction de Alain Brossat, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.

[35] V. Zygmunt Bauman, „Intellectuals in East-Central Europe: Continuity and Change", *Eastern European Politics and Societies*, 1 (2), pp. 162-186. Katherine Verdery folosește foarte bine ideile lui Bauman în cartea sa *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, trad. de Mona Antohi și Sorin Antohi, București, Humanitas, 1994, mai ales pp. 277-279. Pentru o discuție a extrateritorialității în context est-european, v. Sorin Antohi, „O «politică abstractă și literară»: inteligheția și democrația", *22*, nr. 29-30/1991.

Scanned with OKEN Scanner

Utopiile unui Mai Ştiutor

Note despre filozofia lui Mihai Şora

L-am întîlnit pe Mihai Şora în vara anului 1981, grație lui Matei Vișniec – cu care mă împrietenisem la Crivaia, într-una din acele tabere frugale și intense organizate de U.A.S.C.R. pentru tinerii cu veleități culturale. Scena s-a petrecut sub umbrarul Casei Scriitorilor, în jurul unei mese la care aveam să-i mai cunosc în următorii ani pe Alexandru Paleologu, Solomon Marcus, Virgil Mazilescu, Dan Arsene, Stelian Tănase, Eugen Suciu și mulți alții, de la optzeciști la octogenari. Citisem *Sarea pămîntului* din întîmplare, simțind că acolo „era ceva", dar la Iași nu reușisem să aflu mare lucru despre autor, clasasem cazul și mai păstram doar amintirea unor întrebări de autodidact. De la Matei aflasem că autorul cărții atît de stranii (cel puțin pentru mine, cel puțin în librăriile vremii) exista și era accesibil, chiar disponibil. Publicasem pînă atunci cîteva articole în *Opinia studențească* și *Dialog*, citeam fără sistem, cu oarba lăcomie a diletantului, însă deja cu obsesia de a scrie o critică a utopiilor; tînjisem multă vreme după un magistru, dar îmi disprețuiam (cu rare excepții) profesorii și mi se părea că formarea mea cunoscuse turnantul decisiv prin intrarea în „Grupul de la Iași", în care se practica un fel de învățămînt lancasterian – peripatetic, iconoclast, convivial, (auto)ironic și subversiv. (Mihai Ursachi, supranumit – jumătate respectuos, jumătate ironic – Magistrul, principal răspunzător pentru cîteva din trăsăturile grupului, tocmai se autoexila în Statele Unite, adîncind astfel simbolistica Învățătorului absent, poate cel mai puternic liant al unei asociații altminteri insta-

Scanned with OKEN Scanner

bile de indivizi foarte diferiți, cu personalitate puternică, mereu gata de controverse, uneori angajați în feude intransigente.)

Prima surpriză a celei dintîi întîlniri cu Mihai Șora a fost aspectul juvenil al filozofului – pe atunci în vîrstă de 65 de ani –, subliniat de hainele sport și de zîmbetul permanent. A doua surpriză a venit cu primele sale cuvinte: *știa de mine*, citise modestele mele articole! Brusc, mi se acorda un tratament incredibil, în fond nemeritat: eram între autori, discutam de la egal la egal despre subiectele zilei și puteam divaga dezinvolt pe teme intelectuale. Simțisem din capul locului întreg magnetismul filozofului, dar crezusem că era vorba (pur și simplu...) de harismă; văzîndu-l cum se interesează de producția unui debutant marginal, am intuit însă și esența intensei atracții: *atenția* în care te învăluia, care te făcea să-i vii în întîmpinare, cu îmbătătoarea certitudine că el făcuse deja jumătatea lui de drum și te aștepta (activ: chemător) să lupți cu hățișul de convenințe, inerții, suspiciuni și interdicte înălțat de rutina interacțiunii sociale. Era o atenție stimulatoare, irezistibilă (un fel de rapt), o maieutică a întrebărilor tăcute, parcă telepatice. Și era atenția unui prieten, oferită de un ins abia cunoscut. Mai mult: oferită cu elanul care transfigurează primele conversații cultural-existențiale ale adolescenților inteligenți ce *se recunosc* reciproc. Cu Mihai Șora am învățat că asemenea întîlniri privilegiate nu țin seama de criterii exterioare (diferențe de vîrstă, educație etc.), ci ascultă de o logică lăuntrică și, cine știe, de o comună sursă metafizică.

Împrejurarea că nu eram din București a funcționat, paradoxal, în favoarea mea: am avut astfel parte și de ospitalitatea lui Mihai Șora, în locuința sa din strada Jules Michelet. Era acolo o oază de libertate și profunzime spirituală, cu o mizanscenă fericită: mare apartament burghez interbelic, bibliotecă ideală invadînd mai multe camere, bucătărie spațioasă în care cafeaua de dimineață devenea ritual (amfitrionul avea între altele un fel special de a bate cu linguriță în marginea ibricului, probabil arbitrar și fără utilitate vizibilă, totdeauna la fel), iar cele mai subțiri felii de pîine văzute de mine vreodată erau tăiate net – ca de o tăietură ontolo-

Scanned with OKEN Scanner

gică sau, bachelardian, de una epistemologică –, pentru a însoți cîte o cină ușoară, cu brînză și ceai de fenicul. Erau zile lungi și seri tîrzii, cu plimbări și conversații, la care ni se alăturau adesea alți prieteni, cu vizite (o aniversare a lui Dumitru Radu Popa, la care ne-a însoțit și Dan Petrescu, rămîne de neuitat). Plecam apoi la Iași cu o geantă de cărți – mai ales filozofie, teologie și mistică – și cu sentimentul inenarabil al unei comuniuni înălțătoare. De fiecare dată aveam senzația întoarcerii dintr-un univers paralel.

1. Utopii?

Dar nu pentru a evoca acele ieșiri din ordinea infraumană, tautologică și mutilantă a socialismului multilateral dezvoltat scriu eu paginile de față. De fapt, orele cu și la Mihai Șora nu erau nicidecum evadări castaliene din cleștele Utopiei – în genul zilelor petrecute la Păltiniș de Constantin Noica și de discipolii săi –, fiindcă nu puneau în paranteze lumea reală și nu aveau un program de mîntuire prin cultură. Am stat cu Mihai Șora la cozi pentru alimente (indignat de ele, își amintea de obiceiul de a purta mereu o sacoșă, pentru orice eventualitate, dobîndit în Franța ocupată de nemți – cînd, spunea, cel puțin știai unde puteai găsi și ce), am vorbit mereu, la București și la Iași, de catastrofa țării, de șansele și modalitățile de schimbare. Dincolo de deschiderea sa și de curiozitatea mea, știam amîndoi că acordul nostru era și politic.

Un acord pînă la urmă ciudat, s-ar putea spune.

Eu uram utopiile de orice fel, el părea să secrete continuu utopie. *Sau mi se părea?* La această întrebare încerc să răspund în paginile următoare, recitind cîteva din scrierile lui Mihai Șora, rememorînd niște experiențe comune și, neștiind prea bine unde să le plasez între *koan* și *hadith*, cîteva din răspunsurile Mai Știutorului la întrebările mele.

În interesul clarității, îmi voi organiza glosele în jurul cîtorva cuvinte-cheie, deși gîndirea lui Mihai Șora este un flux integrat organic, un (cu vorbele sale) *sistem deschis*. În subsidiar, o atare

Scanned with OKEN Scanner

organizare mă ajută să nu-mi depășesc sferele de competență și să insist asupra unor aspecte mai puțin – sau altfel – analizate pînă acum. În interesul adevărului, și aplicînd principii dragi filozofului, voi încerca să evit tentațiile hagiografiei.

2. Textul

Puținii cititori ai tuturor cărților lui Mihai Șora vor fi remarcat că *Du Dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie Métaphysique*[1] este sinteza anticipativă a următoarelor: *Sarea pămîntului. Cantată pe două voci despre rostul poetic*[2] propune o teorie generală a limbajului, precum și teorii complementare ale comunicării și discursului poetic, întemeiate pe modelul ontologic (original) al sferei de rază nulă; *A fi, a face, a avea*[3] pleacă de la această ontologie, continuă subiacent expunerea unei estetici metafizice și a unei axiologii – ambele neotomiste –, aplică noțiunea de „precuvînt" – categorie lingvistică și cognitivă derivată din modelul ontologic amintit, în care tensiunea putință-act e centrală – la analiza unor opere poetice (Nichita Stănescu, Virgil Mazilescu), distinge între textele „născute" și cele „făcute" – din nou, poetica e subîntinsă de ontologie –, reia succint etica schițată în cartea de debut, structurată de imperativul ortopraxiei și de apologia atenției; *Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat*[4] este reluarea segmentului „A fi, a face, a avea", minus dimensiunea leninistă, constituind în ansamblul scrierilor lui Mihai Șora o politică sistematică[5].

Dar această intertextualitate radicală nu leagă doar cărțile publicate pînă acum de autor: ea include și numeroase texte de mai mică întindere, risipite în periodice, precum și, încă mai radical, un univers textual imaterial, alcătuit din manuscrise pierdute, scrise mental sau îndelung amînate. De fapt, seria publicațiilor lui Mihai Șora e deschisă la ambele capete, fiindcă nici prima carte nu e cu adevărat cea dintîi. Ne-o spune chiar autorul, în interviul acordat lui Stelian Tănase: „(...) *Du Dialogue intérieur* (...) reprezenta dezvoltarea unei idei care ocupase nu mai mult de patru

Scanned with OKEN Scanner

pagini într-un foarte voluminos manuscris («sistemul» meu filozofic, ce mai!), pe care-l scrisesem pe îndelete, în românește, cu vreo doi ani în urmă, și care s-a pierdut la întoarcerea mea în țară. Manuscrisul acela se intitula *Margini* (eu avusesem de fapt intenția să-i spun: *Limite*, și așa i-aș fi spus dacă nu ar fi apărut între timp volumul lui Dan Botta purtînd acest titlu). Dezbăteam acolo problema limitelor în general, dar cu precădere a limitelor condiției umane. Exact ceea ce, în zilele noastre, Gabriel Liiceanu avea să numească «peratologie»"[6]. Celelalte două manuscrise pierdute sînt *Unité et Pluralité. Notes pour une métaphysique de l' „ens creatum"*, descris amănunțit în „punerea în temă" a *Dialogului interior*, și *La Notion de la Grâce chez Pascal. Essai de morphologie du théocentrisme*. Ambele erau anunțate la Gallimard, dar nu au apărut niciodată. Prima poate fi oarecum bănuită, la descrierea menționată adăugîndu-se numeroase note de subsol care trimit la ea din textul *Dialogului interior*; pare să fi fost o carte propriu-zis academică, la fel ca și cea de-a doua, probabil în ideea susținerii ca teză de doctorat cu pascalizantul Jacques Chevalier, audiat de Mihai Șora la Grenoble.

Tot printr-o conjectură putem stabili conturul unei cărți anunțate, *Clipa și Timpul*. Autorul ne spune, în interviul cu Stelian Tănase (p. 11), că lucrarea începe cu un capitol intitulat „Felurile lui *a avea*" și înfățișează omul „răstignit între (...): «a fi» și «a avea», între precuvînt și cuvinte, între Clipă (care este un fel de timp vertical, ridicat pe momentul de *acum*, în clipita de față, și deschizînd un orizont al micro-clipelor «pline» – pline pentru că devectorializate și netransitive) și Timp (care este o înșiruire, pe orizontală, de clipite-vectori însuflețite de vida lor tranzitivitate). Ce implică în profunzime această răstignire pe ambele niveluri e greu de spus în cîteva cuvinte. (În orice caz implică o etică.)" Ceva mai încolo pe aceeași pagină, Mihai Șora adaugă: „Pînă la urmă, din toate acestea va ieși o etică. O văd venind." Dacă ar fi să găsim tot în prima carte o rădăcină a cărții *à venir*, atunci a doua „punere la punct", „Despre timp" (pp. 182-189 în ediția româ-

Scanned with OKEN Scanner

nească), ar putea fi o bună indicație. Altele sînt de căutat în cîteva din articolele apărute de-a lungul anilor în *Viața Românească*.

Restul e tăcere. O tăcere adesea grea de texte sinaptice, indecise între putință și act, suspendate pe palierul precuvintelor. Iată ce-i spune autorul lui Stelian Tănase în interviul amintit (p. 7): „Am scris (*Du Dialogue intérieur*) foarte, foarte repede. (La drept vorbind, o scriam mereu în acea vară, fierbinte din toate punctele de vedere: o scriam în capul meu în timp ce mergeam pe stradă. Vreau să spun, nu numai că o gîndeam mereu – lucru de la sine înțeles. Nu. Ci că, literalmente, o scriam în cap: cu cuvinte, adică, și cu virgule și cu puncte, care se organizau în fraze lungi, mult prea lungi uneori, iar frazele acelea formau paragrafe organizîndu-se la rîndul lor în capitole. Practic, îmi știam în orice clipă toată cartea pe de rost și o modificam mental ori de cîte ori simțeam că nu curge «legat» pe panta ei proprie.)“ Sau o tăcere care nu cedează, se încăpățînează să resoarbă textul chiar înaintea emiterii sale, poate fiindcă nu toate precondițiile unei bune recepții sînt întrunite: în toamna anului 1986, am organizat la Universitatea „Al.I. Cuza“ din Iași un colocviu despre utopie, la care Mihai Șora urma să prezinte o comunicare; mi-o prezentase pe larg la București, o reluase de față cu alți prieteni, în locuința familiei Tereza și Dan Petrescu din strada Sf. Atanasie, cadru ideal de comunicare prin excelență; a doua zi, cînd l-am invitat la tribuna din aula universității, filozoful a venit, a scrutat o vreme auditoriul, a tăcut, a articulat cîteva formule pentru a se scuza, apoi s-a întors în scaunul său. Știam încă de atunci că nu era vorba de trac. Mihai Șora era în genere de o oralitate seducătoare, perfect coerentă și fluentă: emitea dezinvolt un text bun de tipar, s-ar fi zis (în cariera sa publică de după 1990, filozoful a dat frecvent adevărate recitaluri de elocință).

Cred că acea tăcere semnifica un fapt crucial: atunci cînd interlocutorii nu par pregătiți, discursul trebuie să se întoarcă la sine, în așteptarea unui *kairos* al comunicării. Nu avem de-a face cu programatica tăcere finală a unui Heidegger (practicată la noi de Alexandru Dragomir) sau a unui Wittgenstein, ci mai curînd cu

Scanned with OKEN Scanner

un *discurs amînat, différé*, în sensul lui Derrida din *L'Écriture et la différence*. Asta trebuie să fie și rațiunea ultimă a tăcerii editoriale a lui Mihai Șora dintre 1947 și 1978: măcar în a doua jumătate a anilor '60, înainte de minirevoluția culturală din 1971, scrisul lui Șora ar fi trecut de cenzură. Cu atît mai mult cu cît filozoful era în sistemul editorial, răscumpărîndu-și propria abstinență scripturală printr-o frenetică activitate de mentor, catalizator (cîțiva importanți autori români datorează mult îndemnurilor și inspirației sale) și editor. Într-un asemenea caz, editarea textului Celuilalt, ca și traducerile, constituie un succedaneu al scriiturii proprii, o *scriitură vicariantă*.

Pe de altă parte, amînarea și vicarianța nu păreau frustrante: Șora scrisese *deja*, iar textul acela originar era coextensiv cu ființa sa. Scriitura și existența erau indiscernabile, *a fi* îl înghițise pe *a scrie*.

3. Recepția

Scriitura lui Mihai Șora nu ușurează cîtuși de puțin travaliul exegetului[7]. La limită, se poate spune că opera filozofului trebuie *rescrisă în clar*, tradusă intralingvistic. Cititorul implicit al acestei opere este desigur aproape o imposibilitate culturală astăzi: el ar trebui să reunească, pe lîngă mari înzestrări de ordin clinic și (pre-)hermeneutic (inteligență, memorie, asociativitate, empatie), competențe tehnice care merg de la antici, trecînd prin patristică și scolastică, pînă la fenomenologii, existențialisme *et j'en passe*.

De aici și slabul ecou profesional al filozofiei unui om atît de înconjurat de prieteni. Împrejurarea că acest om nu a avut o catedră universitară nu poate fi invocată: nici Constantin Noica nu a avut. Voga celui din urmă nu trebuie să ne înșele; scrierile sale cu adevărat tehnice – *Devenirea întru ființă* înainte de toate – au fost primite cu entuziasm mai ales de literați și de diletanții deliranți, care îi consumaseră deja „metafizica ciobănașului": triști profesori de provincie, ingineri alienați, medici semidocți. Mulți dintre ei erau în realitate apropiați – chiar atunci cînd

Scanned with OKEN Scanner

credeau că „rezistă prin cultură" – paradigmei protocroniste, deci găseau în paginile lui Noica un confortabil suport și o salutară compensație pentru existențe debusolate. Filozofii români, începînd cu foștii discipoli ai ambiguului *spiritus rector*, ne sînt încă datori cu o solidă analiză a operei și chiar a biografiei lui Noica, care să integreze eventual și contribuțiile exegeților străini, din ce în ce mai serioase. Nu mi se pare exagerat să văd în precaritatea recepției profesionale a unor autori omniprezenți în discuțiile intelectuale și politice, deveniți obsedanți pînă și în cultura populară, un simptom al crizei unui întreg sistem cultural.

Pe cine putea interesa scrisul lui Șora?

Metafizica sa, de o nobilă austeritate, e de esență neotomistă, așadar e o reconciliere a aristotelismului cu catolicismul și modernitatea. Cultura noastră pare mai deschisă spre neoplatonism – subscriu afirmației făcute de Virgil Nemoianu în textul citat –, este predominant ortodoxă și are o evidentă dificultate de a deveni modernă, deși tentativele în acest sens nu lipsesc, ba sînt uneori radicale, poate tocmai din pricina contextului antimodern.

Ontologia sa construiește un spațiu a-topic, un loc nespațial („zona putințelor intermediare") determinat de rotația razei de valoare nulă în jurul unui centru metafizic („universala putință de a fi") pentru a descrie tot o topologie virtuală („nivelul putințelor terminale"); abia suprafața sferei („nivelul actualității existențiale") este propriu-zis materială, dar e o materialitate a universalului care, chiar dacă e compus din particularizări punctuale concrete, nu se pretează cu ușurință unei manipulări ideologice. Nu e, în orice caz, anexabil de către o geografie simbolică etno-națională – direct, ca spațiul mioritic blagian, sau oblic (grație textelor despre „fenomenul românesc"), precum „devenirea întru ființă".

Etica lui Șora mi se pare și ea apropiată de etica tomistă a justiției comutative, ceea ce o alătură de gîndirea tranzacționistă modernă. Schumpeter scria că etica tomistă e o schiță a teoriilor moderne ale schimbului; Șora își construiește etica pe schimbul simbolic între *eu* și *tu*, desfășurat în interiorul referinței divine, dar atent la interesul individual în măsura în care acesta din urmă nu

Scanned with OKEN Scanner

compromite interesul Celuilalt și al comunității (un fel de tocquevillian *intérêt bien entendu*). E o perspectivă puțin populară la noi.

La fel, *teologia* și *politica* lui Șora, la care mă voi referi în alte secțiuni ale acestui text, precum și *logica* sa (una circulară, în tradiția lui Péguy; una a terțului *inclus*, consonantă cu logica dinamică a contradictoriului propusă de Stéphane Lupasco), sînt în general în evident dezacord cu ideile primite și cu orizontul de așteptare din viața noastră intelectuală.

Toate aceste elemente de diferență specifică, stimulate probabil de o deschidere naturală către alteritate și universalism, au fost consolidate de o îndelungată experiență livrescă și existențială occidentală, începută la o vîrstă critică: tînărul absolvent al Universității din București era destul de matur pentru a nu ceda unui mimetism francofil fără glorie, dar și suficient de flexibil pentru a nu rămîne pentru vecie în matricea spirituală a interbelicului românesc (genul proxim), din care confrați mai iluștri, chiar exilați decenii de-a rîndul, nu au mai ieșit niciodată. Din păcate, ceea ce a fost de bună seamă salutar în evoluția gînditorului, a devenit un obstacol pentru recepția scriitorului.

Habent sua fata libelli.

4. Dialogul

Cărțile „românești" ale lui Șora sînt puse în pagină potrivit unei complexe teorii a dialogicității – și aceasta prezentă încă din cartea „franceză" –, care ar merita desigur un studiu aparte: ea reunește ontologia, antropologia metafizică, etica, teoria limbajului și politica propuse de filozof, susținînd un continuum de forme dialogale definit la cele două extremități de *dialogul interior*, teoretizat în prima carte și organizat pe o axă verticală ce unește pe om cu Dumnezeu, și respectiv de *dialogul generalizat*, prezentat pe larg în cea mai recentă carte „românească" și plasat în planul orizontal al relației cu Celălaltul co-fondator al comunității.

Nu pot să mă opresc aici pentru a oferi o interpretare a acestei teorii. Mai modest, înregistrez cîteva puncte de pornire ale unor

Scanned with OKEN Scanner

posibile lecturi viitoare. Mai întîi, reamintesc referințele genealogice și afinitățile mărturisite de autor cu privire la întreaga sa gîndire: Pascal, Toma d'Aquino, Sf. Augustin, Aristotel, Nicolaus Cusanus, Leibniz, Husserl, Heidegger și, mai mult decît oricine, Péguy. În interviul cu Stelian Tănase (p. 7), Pascal și Péguy sînt privilegiați: „(...) cu adevărat «acasă» mă simt în gîndirea lui Pascal și în textele lui Péguy. Care, nici unul, nici celălalt, nu sînt filozofi în sensul strict al cuvîntului. La Péguy, în acea emisiune continuă a unei spontaneități inconfundabile, tot ceea ce mereu se închide în bucle, instantaneu se și deschide – iar trecerile de pe o orbită pe alta și revenirea la punctul de plecare, de unde își ia elanul o nouă volută și mai amplă, se fac pe nesimțite în această gîndire circulară ale cărei teme sînt mugurele și scoarța, frăgezimea și întepenirea, disponibilitatea și refuzul, toate încheindu-se aproape pe neștiute în tema libertății și a grației, sau (mai exact) a grației libertății. Or, problema asta era însăși problema mea, marea mea problemă. De aici și influența covîrșitoare a lui Péguy."

În al doilea rînd, Șora consideră că dialogul are un temei transcendent, ceea ce îl desparte de majoritatea teoreticienilor moderni, de la Bahtin la Habermas (cu acesta din urmă avînd totuși o afinitate neașteptată și punctuală, pe care o voi înregistra mai jos). Astfel, dialogul interior e simultan o damnațiune și o formă de penitență, prețul plătit de om după Cădere; calea de ieșire din condiția expiatorie a dialogului interior este autenticitatea (grăitor ecou existențialist și trăirist), „salvarea ontologică", cu alte cuvinte „integrarea cosmică" (totdeauna precară), pentru care omul trebuie să lupte, asemeni unui înotător pentru a se menține la suprafață (1995:18). În spiritul marelui său dascăl, Nae Ionescu, Mihai Șora crede că omul obișnuit trebuie să se zbată din greu pentru a obține coincidența dintre conturul său propriu (*in statu nascendi*) și conturul nișei ontologice care-i este *dată*. Doar sfinții și animalele nu se pot rata. Omului îi este hărăzit un destin, iar el va trebui să se încordeze pentru a-l umple fără rest, pentru a fi pe deplin el însuși, pentru „a-l realiza de-adevăratelea pe *a fi*" (1990:175-176).

Scanned with OKEN Scanner

Dialogul generalizat este o formă a dialogicității umane funciare ce pare izbăvită de stigmatul Căderii. Este o deschidere pozitivă către Celălalt și, astfel, prin co-naturalitatea (1990:185) reciproc admisă dintre *eu* și *tu* (o relație fondatoare, așa cum o știm de la Martin Buber și, în cheie fenomenologică, de la Emmanuel Lévinas), o punte către un *noi* deschis: comunitatea. În condițiile regimurilor totalitare, dialogul capătă valențele subversiunii: „Acidul dialogului tocmai spre acest conglomerat ideologic trebuie în primul rînd să-și îndrepte jetul și (...), în acest scop, subiecții dialoganți trebuie să-și asigure pas cu pas – împreună – condițiile liberei desfășurări nu numai – așa cum se întîmplă în sînul unei colectivități înrobite schizofreniei – la nivelul infraideologic al tacitei luări în derîdere funcționînd *sottovoce* «de la gură la ureche», ci și, fără opreliști, la nivelul dialogic propriu-zis" (1990:198). În spiritul disidenței est-europene, Șora pledează pentru a trăi în adevăr, pentru a recupera vastul domeniu al comunicării colonizat de partidul-stat: cînd Devotatul Amic întreabă dacă Tînărul Prieten, care tocmai formulase îndemnul la subversiune dialogică, se gîndește la *glasnost*, cel dintîi răspunde: „Nu. Mult mai radical: independent, adică, de orice prealabil ideologic...". Pentru ca Mai Știutorul să încuviințeze, „însă cu o condiție: să fie dialog adevărat, adică de însuși *a fi* animat și pe însuși *a fi intenționîndu-l*." Subversiunea dialogică e așadar înrădăcinată în ontologie, e revolta lui *a fi* contra lui *a avea* la care mă voi opri într-o altă secțiune a textului de față.

În acest punct mi se pare că intervine afinitatea lui Șora cu Habermas, de care vorbeam ceva mai înainte: *dialogul generalizat* teoretizat de cel dintîi și *acțiunea comunicativă* care este propunerea celui de-al doilea par să indice două căi complementare de a construi societatea bună pe baza comunicării dintre actorii sociali în vederea negocierii unui consens.

Bineînțeles, (presu)pozițiile celor doi autori sînt profund diferite: am văzut succint care e cadrul de referință al filozofiei lui Șora; în chestiunea strictă a acțiunii comunicative, Habermas face o sinteză a altor ingrediente, încercînd să depășească paradigma

Scanned with OKEN Scanner

marxistă a producției și să propună comunicarea ca regulativ al schimbării istorice – teoriile lui Max Weber, Talcott Parsons și Marx, interacționismul simbolic al lui Mead, jocurile de limbaj ale lui Wittgenstein, teoria actelor de limbaj (Austin și Searle), hermeneutica lui Gadamer, filozofia analitică a istoriei (Arthur C. Danto), modelul dramaturgic de interacțiune socială (Goffman) etc. Dar ambele tentative de a întemeia acțiunea socială pe dialog și comunicare – cea metafizică și etică a lui Șora, respectiv cea normativă și rațională a lui Habermas – urmăresc să ne scoată din impasul major al societății moderne, disfuncțiile construcției sociale a sensului. Și ambele, cred, conduc la noi forme de utopism, în care etica tinde să structureze o politică post-ideologică: comunitatea organică, pură, cu temei transcendental, așezată sub cerul valorilor (Șora), respectiv societatea ideală comunicativă, *die ideale Kommunikationsgemeinschaft* (Habermas). *Coincidentia oppositorum*[8].

5. Comunitatea

Am văzut deja că, în viziunea lui Șora, dialogul generalizat este forma de comunicare prin care se construiește, spontan și organic, viața comunitară (1990:196-197). De fapt, nu e vorba aici de simplă comunicare, ci de o comunicare perfectă: *comuniunea*. Șora merge mai departe decît Habermas, al cărui utopism se oprea la agregarea societății bune grație comunicării: pentru filozoful român, viața împreună comportă – alături de dimensiunea orizontală a comunicării (1990:56-57) – dimensiunea verticală a comuniunii. Aceasta din urmă este o „*comuniune* întru *ființă*", o „comuniune în V" (1990:56) – adică, urmărind modelul ontologic al sferei de rază nulă, o convergență a virtualităților lui *eu* și *tu* în profunzimea fondatoare a „universalei putințe de a fi"[9].

Într-un manuscris recent, intitulat – printr-o trimitere metaforică la activismul civic – „Rădăcina ierbii", în curs de apariție în paginile *Vieții Românești* atunci cînd scriu aceste rînduri, filozoful revine la mai vechea sa teorie despre comunicare, pe care o rafinase

Scanned with OKEN Scanner

și o politizase în *Dialogul generalizat* prin includerea temelor conexe ale limbii de lemn, ideologiei și propagandei, integrate în maniera lui Alain Besançon (1990:137-138)[10]. „Rădăcina ierbii" stabilește exigențele maxime ale comunicării: dincolo de comunicarea pe orizontală, simplu *contact* la nivelul denotatului, omul trebuie să ajungă la comuniunea pe verticală, o *convergență* la nivelul seturilor de conotații (cf. 1990:187). Un alt text scurt, de numai trei pagini dactilografiate, „Politique et communication", clarifică și mai mult suportul lingvistic al comunicării: făcînd recomandări la adresa omului politic ideal, Șora afirmă că acesta trebuie să cunoască desigur toate limbajele specializate ale unor discipline ce se cuvine să-i fie familiare, de la cele mai tehnice – sociologie, economie, științe juridice, urbanism și protecția mediului – pînă la cele asociate problemelor globale ale omenirii. Mai mult, omul politic trebuie să stăpînească toate resursele limbii materne, „acest depozit viu al experienței trecute, în care palpită (impregnate de emotivitate) valorile constituante ale comunității căreia i se adresează" (traducerea mea); comuniunea se realizează, insistă filozoful, cu ajutorul resurselor persuasive ale limbii materne; numai așa devine cu adevărat eficace procesul comunicațional propriu-zis. Lăsat în voia limbajelor specializate și a ideologiei, omul politic nu va produce decît limba de lemn, *flatus vocis*.

6. Societatea

Acest recurs obligatoriu la resursele limbii materne este îndemnul unui organicist. Într-adevăr, Șora crede în caracterul spontan, pur, invizibil, informal, implicit, insidios, liber, subliminal, concret, ontologic al comunității – sînt atributele folosite chiar de autor, în ansamblul operei sale. Dimpotrivă, societatea este construită, instituționalizată, formalizată, vizibilă, explicită, abstractă. Prima ține de regimul lui *a fi*, cea de-a doua e ineluctabil atrasă în Căderea lui *a avea*.

Tot în „Rădăcina ierbii" găsim formularea concisă a distincției comunitate-societate. Comunitatea e „*alcătuire ontologică*

Scanned with OKEN Scanner

vie, paradoxal identică sieși în chiar neîncetata ei metamorfoză, reglată – ca și cum o «mînă invizibilă» ar interveni de fiecare dată în acest scop – de continua ajustare reciprocă a *codurilor implicite* ce-i dictează, pe loc explicitîndu-se, comportamentul". Societatea e „*asociație* a unor *indivizi-cetățeni-abstracți*, despuiați adică de particularitățile și de apartenențele lor efective – uneori chiar interșanjabili –, perfect egali în fața legii, deținători ai acelorași drepturi și supuși literalmente acelorași datorii de comportament, reglate adesea pînă la amănunt – și sancționate în caz de abatere – de către instituția juridică, fixată provizoriu într-o rigidă identitate imobilă prin ansamblul *codurilor explicite* ce-o alcătuiesc". Liantul comunității este „*libera comuniune* a unor *persoane concrete*"; liantul societății este „*canalul comunicațional* prin care informațiile de tot felul, miriadele de mesaje încrucișate, să poată circula *nestînjenite* de la un capăt la altul al corpului social, pentru a-i asigura acestuia coeziunea".

Toate cele de mai sus ar putea sugera unui cititor superficial că Șora a optat pentru comunitate în opoziție cu societatea, într-o manieră altminteri tradițională în gîndirea românească și în interiorul paradigmei clasice inițiate de Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft, Gesellschaft*). Sper să pot demonstra în continuare că lucrurile nu stau așa: dacă în gîndirea lui Șora se regăsesc sporadic unele teme ale comunitarismului nostalgic românesc, ruralist și regresiv – versiune indigenizată a organicismului –, nu e mai puțin adevărat că dihotomia comunitate-societate cunoaște la filozoful dialogului interior o turnură originală, consecventă cu logica sa circulară, care așează între cei doi poli ai relației o multitudine de elemente de mediere, de la prietenie la instituțiile bine întocmite ale unei societăți civile care nu l-a abandonat complet pe *a fi*.

7. Utopia

Pe scurt, filozofia politică a lui Mihai Șora este un *comunitarism organicist cu temei transcendent*. Totuși, Mihai Șora a putut articula pe această stabilă opțiune (teologico-) filozofică mai

Scanned with OKEN Scanner

multe politici, de la leninismul ne-marxist al tinereții sale „franceze", trecînd prin „antipolitica" (în sensul lui György Konrád) tot mai vehementă a deceniilor de socialism real, pînă la doctrina civic-democrată schițată de gînditor după 1990, o formă de liberalism care își amintește de Dumnezeu și acomodează o antropologie metafizică. Schimbarea e ușor de observat. Care este continuitatea?

Țesutul social începe, potrivit lui Șora, cu schimbul ideal dintre *eu* și *tu* – prietenia. Citim în „Rădăcina ierbii": „*Prietenia* este o (micro)*comunitate (actuală)*, constituită în deplina lumină a co-prezenței (înlăuntrul căreia fiecare «tu» vizat e perfect conturat), în timp ce (macro)*comunitatea* e o *prietenie (potențială) extinsă*, cu o imensă rezervă de «tu» susceptibili, la momentul potrivit, de a fi actualizați ca atare". Microcomunitățile actuale sînt, aflăm cîteva paragrafe mai încolo, *comunități pure*, care funcționează „sută la sută pe bază de comuniune spontană, avînd deci drept regulă de aur regula perfectei coincidențe *in actu* a imperativului cerinței cu indicativul îndeplinirii"; ele „sînt însă – trebuie să recunoaștem – destul de puține la număr, cel mai adesea de mică întindere și îndeobște croite pe durata unei vieți de om: prietenii, cupluri, diverse «familii» de spirite afine, sau de preocupări înrudite...". Deși speciile comunității pure sînt puține, întruchipările lor sînt nenumărate și susțin „calitatea propriu comunitară a tuturor celorlalte tipuri de comunități", conchide optimist înțeleptul. Aproape oricine altcineva ar obiecta amar că adevăratele prietenii, cupluri etc. sînt în realitate rarissime, fiindcă nici oamenii ideali ai filozofiei lui Șora, „înotători" în căutarea salvării ontologice, nu prisosesc.

Dar primul aspect problematic al acestei filozofii politice este însuși principiul continuității între comunitate și societate, regula (reformulez) contagiunii utopice: transmisiunea spontană de la Dumnezeu, prin comunitățile pure – atîtea cîte vor fi fiind –, pînă la stat, a „imperativului ontologic"[11]. Există, se poate admite, cîteva circumstanțe favorizante ale continuității: mai întîi, apartenența simultană a omului la mai multe comunități și la o societate

Scanned with OKEN Scanner

(1990:50, 60), deci „uniunea personală", ca să zic așa, a celor două „nivele de agregare umană", împletirea *identității funcționale* – orizontală (cu elemente verticale instrumentale, ierarhice), mediată, mundană – cu *identitatea ontologică* – verticală propriu-zis, nemediată[12]; apoi, permanenta comunicare dintre toate palierele, despre care am vorbit deja; în fine, funcția de temei al palierului imediat superior pe care o îndeplinește fiecare palier dat în structura societală teoretizată de Șora – comunitățile pure le subîntind pe toate celelalte, de la comunitățile de interes ce susțin grupările de interes și își au la rîndul lor temeiul în „inima vastei comunități a lui *a fi*" (1990:147), pînă la instituțiile societății civile, progresiv marcate de *a avea* pe măsură ce urcă spre vîrful piramidei, dar într-un fel paradoxal protejate chiar de vîrful însuși, statul, obligat de exigența inconturnabilă a propriei sale existențe să „asigure cale larg deschisă" unei intense vieți comunitare. Logica circulară acționează din nou, legînd comunitatea de societate și de stat: dacă statul, neapărat minimal, nu își îndeplinește obligația în cauză, „societatea însăși se va vesteji cu timpul, iar pînă la urmă și statul acela, nefuncțional în raport cu nevoile profunde ale societății administrate, se va închirci și va pieri" – scrie Șora în „Rădăcina ierbii"[13]. Dincolo de stat, cercul se închide la nivelul întregii umanități, înțeleasă ca o comunitate ontologică (1990: 89-91).

Sugeram mai sus că Mihai Șora, consecvent cu vocația sa de filozof al dialogului, încearcă să combine idei și principii rareori aflate în unul și același corp de doctrină politică. Echilibrul dintre organicism și liberalism este, în aceste condiții, greu de menținut. Uneori, cumpăna înclină spre cel dintîi, ca atunci cînd autorul susține că poporul este o „macro-comunitate ontologică" (1990:61), sau că la români a existat „un fel de societate civilă, relativ bine închegată la nivel rural", cu ajutorul Bisericii, dar și la nivelul boierimii, chiar al curții domnești (v. „Societatea civilă..."), sau în sfîrșit că individul nu e constrîns de comunitate (1990:106), în care intră spontan, pur și simplu *fiind* (1990:107). Alteori, cumpăna înclină spre liberalism, în special în pasajele în care mai

Scanned with OKEN Scanner

multe exigențe ale diverselor liberalisme sînt convocate să structureze o politică funcțională, să armonizeze (micro)comunitatea cu (macro)societatea, să-l protejeze pe *a fi* (1990:92-93); astfel, diverse *checks and balances* (în jargonul liberalismului anglo-american) și *pouvoirs intermédiaires* (în jargonul liberalismului francez) sînt totuși necesare vieții împreună: formele spontane ale instituționalizării schimbului (v. frumoasele pagini despre tîrgul de la Beiuș, 1990:83-84); întregul sistem instituțional, operator și garant al unui sistem de echivalențe între *a avea* și *a fi* (1990:85); amendamentele fără de care un pluralism organic – fiindcă *a fi* nu e monolitic – nu ar fi suficient societății bune (separarea puterilor, subsidiaritatea, alegerile libere, 1990:145-149).

În acest context, mi se pare că partea cea mai rezistentă a utopismului lui Mihai Șora rămîne tocmai *eupsihia* lui (termenul e al lui Abraham H. Maslow, iar eu îl folosesc aici cu o referință la teoria utopiei), utopia interioară a „înotătorului", eternă propensiune umană mai curînd decît program politic. Așa reiese din următorul dialog (1990:133-134), în care se face utopologie *expressis verbis*: „ T(înărul) P(rieten): Utopizăm, utopizăm. Și încă pe ambele planuri. Și pe cel interior, al paradiziacei autorealizări spontane, dar și pe cel exterior, al amenajării condițiilor în cadrul unei Cetăți ideale. M(ai) Ș(tiutorul): Ce vrei? Peste tot unde există un decalaj între o stare de fapt și un mănunchi de aspirații (deci un sentiment fundamental de neîmplinire), Utopia vine să ocupe diferența, intervalul. Utopia este deci coextensivă cu umanitatea. Omul, această ființă însetată de împlinire, exhalează pas cu pas utopie, așa cum respiră. D(evotatul) A(mic): Nu însă întotdeauna același fel de utopie: dacă am putea numi «introvertită» utopia autoîmplinirii, atunci aceea care vizează doar amenajarea condițiilor (evident, exterioare) se-nțelege de la sine că nu poate fi decît o utopie extravertită. Desigur, după cum văzusem, autoedificarea implică și ea măcar un minimum de amenajare a ambientului, după cum și utopia extravertită se înrădăcinează cumva, fie doar la punctul de plecare, într-o nevoie intimă (care, de altfel, îi prilejuiește declanșarea)..."[14].

Scanned with OKEN Scanner

Dar și pledoaria pentru utopie, în special pentru utopia interioară, este pînă la urmă un *pis-aller*. Utopismul – care, să nu uităm, este doctrina societății autoinstituite – reprezintă pentru Șora doar un expedient într-o situație iremediabil compromisă: sîntem după Cădere, *in statu naturae lapsae*. Ca atare, orice comunitate tinde să decadă în societate (1990:64). Urmează că orînduirea ideală la care se gîndește într-adevăr Șora este una de dinaintea Căderii, pe cînd universul creatural se mai găsea încă *in statu naturae purae*, iar – un ecou din Sf. Augustin – omul trăia fericit într-o autonomie aflată în fuziune cu teonomia. Această orînduire ideală este „anarhia convergentă", sau „auto-(teo)-arhia", „starea normală a oricărei comunități ontologice nealienate în *pseudo*, în *a părea*" (1990:65, cf. 66-69)[15].

Și totuși: Căderea e un fapt definitiv. Ce-i de făcut?

8. Revoluția

Tînărul Șora, aflat în Franța ocupată de nemți și peregrinînd după ce lăsase în urmă Parisul în căutarea unui *locus amoenus* pentru el, familie și filozofare, a intrat în contact cu cercurile Rezistenței[16]. Sub presiunea istoriei și, cred, a unei natürale propensiuni spre angajare politică, neotomistul Mihai Șora include în prima sa carte o stridentă pledoarie pentru leninism, în care Vladimir Ilici apare ca figura providențială destinată să îndrepte răul profund al lumii contemporane[17]. Cititorii și mulți dintre cunoscuții filozofului au trebuit să aștepte, așa cum am mai spus, dramatica și demna retractare din „Cuvînt după jumătate de secol" – prefigurată de pasaje din 1990:150-152 și de interviul cu Stelian Tănase – pentru a putea să-și explice incredibila incongruență dintre formația românească – sub semnul lui Nae Ionescu – a unui fiu de preot ortodox, profesiunea de credință leninistă și anticomunismul net, deși prudent exprimat, al cetățeanului democrației noastre populare. Șoptită mereu în preajma lui Mihai Șora, întrebarea era nemiloasă: cum a fost posibil? În continuare, fără să încerc a-l disculpa pe gînditor pentru „păcatele tinereților", îi

Scanned with OKEN Scanner

voi relua succint „mărturisirea" și o voi completa cu lectura unor elemente de analiză socială și teologie politică din operă[18].

Șora ne spune astăzi că, la vremea respectivă, opțiunea sa leninistă a fost una negativă, fiindcă atunci, ca mulți alții, știa doar ce *nu* voia: nazismul (1995:201-202). Era „intersecția dintre un elan și o iluzie" (202): elanul sublim al tinereții care caută soluția radicală și totală a tuturor relelor, crezînd că o găsește atacînd sursa lor matafizică, Răul (absolut); iluzia „că bolșevismul era într-adevăr totuna cu puterea sovietelor" (204).

Judecînd la rece, elanul nu e condamnabil: este entuziasmul oricărui *homme révolté*. Iar Șora este indubitabil un revoltat, ca urmare a scandalului – etic, politic, dar în primul rînd ontologic – al injustiției funciare din societate. Un scandal ontologic, într-adevăr, fiindcă societatea și statul tind să-l deposedeze pe individ de orice avut, inclusiv de avutul său ontologic: exproprierea e ontologică, fiindcă îl lipsește pe om nu doar de avutul său, ci chiar de ființa sa, condamnată la pierzanie în absența unui minimum garantat de posesiune. Arhiverbul *a fi* își vădește astfel fragilitatea, stricta dependență de răul necesar *a avea*, acceptabil și – s-a văzut – chiar indispensabil actualizării depline a putințelor. Prin urmare, sistemul instituțional trebuie ținut tot timpul în șah de o *revoltă continuă*, care – în pofida aparenței de combinație între Camus și Trotki – este „de natură pur ontologică" (1990:98-99).

Descoperirea că *a fi* depinde atît de strîns de *a avea* inspiră omului continuu revoltat o anxietate insuportabilă, care transformă revolta în revoluție: revoltatul nu se poate împăca deloc cu gîndul că societatea organizată tripartit (posedanți, poliție, posedați, 1990:124), în care posedanții manipulează în folosul propriu dorința celorlalți[19], transmută clipă de clipă orice putință de a fi în neant, omoară pe orice Valéry înainte de a deveni el însuși – fiindcă îi răpesc *locul în ființă* (1990:128). De aici, urgența revoluției (1995:161-162). Programul revoluționar e sintetizat într-o memorabilă formă abstractă de următorul îndemn: „Să-i impunem avutului economic legile ființei"! (1995:164).

Scanned with OKEN Scanner

Tînărul Șora, care știa deja cîte ceva despre ororile stalinismului, dar le trata în maniera atît de răspîndită multă vreme în Occident (mutație malignă a unei specii inerent bune, derapaj temporar datorat inamicilor externi și interni, agravat de război etc.), s-a oprit așadar la Lenin pentru a-i încredința mandatul salvării ontologice. Șora nu era marxist („nefiind niciodată, nici materialist, nici monist, nici imanentist, ci mizînd întotdeauna pe transcendență", 1995:205), dar aprecia în scrierile de tinerețe ale autorului *Capitalului* problematica alienării (*Entfremdung*), apropiată de preocuparea sa legată de salvarea ontologică, alimentată după cum știm de cu totul alte surse intelectuale (*ibid.*). Oricum, tînărul antifascist nu-l avea în vedere pe filozoful Lenin, ci pe omul de acțiune Lenin, pe care-l credea de partea lui *a fi* (1995:206). Aici, mărturisește după decenii Șora, s-a înșelat el „amarnic" (*ibid.*). Nu cred că se poate adăuga ceva la această judecată. Oricum, anii lungi trăiți de filozof sub un regim comunist au fost ocazia totalei „dezînșelări": justiția bolșevică nu era nicidecum una care să redistribuie riguros, *suum cuique*, ceea ce expropriase (pînă la nivelul ontologic, se înțelege); politica bolșevică nu era o tehnică de a-l proteja pe *a fi*, ci dimpotrivă; libertatea, egalitatea și fraternitatea erau simple sloganuri; situația maselor era în „lumea a doua" mai proastă ca oriunde (1990:127-128; critica „lumii a doua" la pp. 109, 123, 134, 208); la libertate nu se poate ajunge decît prin libertate, și nu printr-un supliment de alienare pretins temporar și instalat pentru totdeauna (152-153); cît despre stat și restul instituțiilor, pe care Șora, difuz antistatist[20] în tot ce a scris vreodată, le suspecta oricum, comunismul le-a dat cu siguranță chipul cel mai catastrofal. Utopia comunistă asta a fost: un *pessimum* travestit în *optimum* (1995:213). Iar insul a rămas (sau a redevenit) un om revoltat, plecîndu-și capul, oricît i-ar fi repugnat (1990:201).

Iluzia lui Mihai Șora e cu atît mai devastatoare cu cît a antrenat și o argumentație teologică. Astfel, utopismul lui Șora pare să urmeze, în ciuda surselor sale clasice, calea utopiilor moderne: știm de la Habermas că, după eșecul modernității în a-și

Scanned with OKEN Scanner

construi propria normativitate fără recurs la epocile anterioare, după eroziunea statului-providență, așteptările utopice tind să-și piardă caracterul secular și să asume din nou forme religioase. Pentru Șora, acest lucru era oarecum inevitabil, fiindcă, așa cum am mai spus, el conservă referința divină în plină Revoluție. Se mai întîmplase: în ascendența directă a revoluției leniniste, sub *Directoire*, secta deistă a *teofilantropilor* întemeia pe credința rațională în existența lui Dumnezeu morala privată și civică; tot pe atunci, înșiși iacobinii s-au opus o vreme decreștinării. Pe de altă parte, revoluția e legată la Șora de degringolada creaturală: ea e necesară tocmai fiindcă lumea se află după Cădere (1995:165). Într-o societate perfectă, care ar fi una de sfinți, ea nu ar fi de trebuință, fiindcă principiul *suum cuique*, distribuirea avutului, ar fi spontan și perfect echitabil (1990:110).

Dar lumea noastră nu e una de sfinți. Astfel că tînărul Șora propune un fel de *teologie a eliberării*, nu fără afinități cu mișcarea cu acest nume, inițiată de teologul peruvian Gustavo Gutiérrez (care a folosit prima oară termenul, în 1968) ca răspuns la imensa sfidare a subdezvoltării sud-americane. Socialismul influențat de marxism și populismul mișcării sud-americane promiteau izbăvirea maselor sărace din situația lor insuportabilă, explicată ca efect al dominației americane și al „capitalismului dependent", teologia eliberării ajungînd să accepte – în formele radicale, chiar să propovăduiască – lupta de clasă și revoluția. Anticapitalismul structural și comunitarismul populist al mișcării – care a cuprins, cum se știe, mai multe țări sud- și central-americane (ducînd pînă la regimuri de teroare: sandiniștii în Nicaragua, Frontul Farabundo Marti în Salvador) – se revendicau, într-o tradiție milenaristă multiseculară, de la creștinismul evanghelic (Luca:4 în primul rînd). Chiar dacă Vaticanul, după o primă perioadă de ambiguitate (aproape acceptase situația în 1986), a condamnat această versiune a catolicismului, multe dintre ideile teologiei eliberării au intrat în cultura politică latino-americană: uruguayanul Juan Luis Segundo cerea o „hermeneutică a suspiciunii", care să demaște conținutul ideologic al celor mai multe scrieri teologice; Gutiérrez

Scanned with OKEN Scanner

și alții au evoluat spre poziții mai comunitariste și mai spiritualiste, abandonînd chemarea la revoluție (care în orice caz nu fusese niciodată lăsată în mîna unei elite leniniste, ci fusese asumată de comunitățile sărace) și topindu-se în forme mai democratice de rezistență populară la mizerie și represiune. Cînd Șora consideră caritatea drept lege de bază a coeziunii comunitare (1990:75-76), cînd e revoltat de suferințele deposedaților și vrea o revoluție care să îndrepte lucrurile, aducîndu-le mai aproape de planurile Providenței, teologia eliberării (altminteri cu totul absentă din Europa de Est, poate cu excepția unor inițiative est-germane recuperate de regimul comunist) plutește în aer [21].

Contraponderea teologică a revoluționarismului lui Șora se găsește într-un dens articol din 1992, „Teologia politicii", în care salvarea ontologică este oarecum instituționalizată: „Rolul comunității credincioșilor, tocmai acesta este: să insufle viață adevărată în țesuturile acestui artefact instituțional care e societatea civilă democratică, cu toate regulile ei explicite de corectă conviețuire, făcînd-o să beneficieze de roadele liberei desfășurări a vieții comunitare și transformînd pe cît posibil în liberă comuniune cît mai multe din tipurile de comunicare pe care le cultivă societatea civilă o dată ce a prins cheag" [22]. Cu formula lui Max Weber: harisma s-a rutinizat.

Iar schimbarea trebuie făcută pas cu pas, eventual pe baza unei doctrine civic-democrate care introduce ca actor decisiv al transformării (în spiritul lui Schumpeter) *întreprinzătorul*. Un om imperfect.

9. Lecția

În acest text, care se referă deopotrivă la omul foarte cunoscut și la filozoful aproape ignorat Mihai Șora, oprindu-mă mai mult la aspectele politice ale unui întreg considerabil mai complex și mai fascinant, am formulat cîteva dintre semnele de întrebare și obiecțiile mele cele mai presante, acumulate în cincisprezece ani. Dar aș trăda lecția informală și zîmbitoare, fragilă și imperioasă a

Scanned with OKEN Scanner

Mai Ştiutorului dacă aş începe să deconstruiesc, în numele unui trist realism etern corodat de cinism şi pe baza unei lecturi reducţioniste, o filozofie a deschiderii absolute, care năzuieşte la ceva mai înalt şi mai luminos decît – pentru a da un singur exemplu – societatea deschisă a lui Popper, actuala himeră filozofico-politică a Estului izbăvit de comunismul de stat[23].

Există ceva care mă face să fiu prudent atunci cînd tind să îl critic pe Mihai Şora: continuitatea între viaţă şi operă, consecvenţa unui spirit cu sine şi cu lumea, de-a lungul unor decenii de schimbare tumultuoasă. Pot zîmbi cînd citesc pasajele pasionate ale filozofului politic Mihai Şora, cu gîndul la ceea ce cred a fi partea lor de iluzie. Dar e un zîmbet repede topit în tentaţia acelui zîmbet generalizat care este pentru înţelept societatea bună, fiindcă am putut înţelege cu anii că singurul locuitor al utopiei interioare a lui Mihai Şora, însuşi Mihai Şora, ne transmite un mesaj esenţial, la care aş da orice să pot fi întotdeauna atent. Iată acest mesaj, aşa cum îl găsim în „Rădăcina ierbii":

„Nu e deloc totuna

s-o duci de pe o zi pe alta, înconjurat simţindu-te (doar tu, subiect adevărat) de o masă omogenă de indivizi «oarecare», obiecte antropomorfe perfect interşanjabile, în care la tot pasul să poţi da nas în nas cu duşmanul,

sau, dimpotrivă, să trăieşti din plin într-o lume familiară, doldora de chipuri diferite unele de altele (şi de tine, bineînţeles), pe care le-ai descoperit doar uitîndu-te pe tine şi uitîndu-te la ele (la fiecare în parte) ca la cineva anume, cu disponibilitate şi solicitudine – şi cu încîntată uimire. Căci lumea în care ţi se petrece viaţa e într-adevăr mai bogată sau mai săracă în proporţie directă cu capacitatea ta de a descoperi în juru-ţi miraculoasa bogăţie a diferenţelor, întruchipate în tot atîtea chipuri ireductibile care la rîndul lor te vor descoperi pe tine, în deplină reciprocitate, ca unic, ireductibil şi de neînlocuit. Da, da: singura şansă a fiecăruia de a face parte dintr-o atare lume – re-umanizată (şi re-vrăjită), adică din Lumea netrucată a lui Dumnezeu (în care să se simtă cu adevărat «acasă») –, descoperit fiind de către ceilalţi

Scanned with OKEN Scanner

drept o persoană ireductibilă investită cu demnitatea asumării în deplină libertate a *chipului propriu* și a împlinirii acestuia pînă la deplina *asemănare*; singura șansă, deci, a fiecăruia de a accede la propria-i împlinire este de a începe prin a se uita de-a binelea pe sine și de a-și întoarce privirea spre ceilalți (luați unul cîte unul), descoperindu-le fiecăruia în parte chipul propriu, unic și ireductibil – și iubindu-l în consecință (sub acoperișul unei aceleiași case)."

Și dacă asta *nu* e o utopie?

Note

[1] Paris, Gallimard, 1947. Cartea a apărut în colecția „La Jeune Philosophie", în care au mai fost publicați cam în același timp, între alții, Yvon Belaval, Jean Pouillon și Jacques Havet, ulterior profesori la Sorbona. Manuscrisul a fost citit de Bernard Groethuysen și Brice Parain. Cf. versiunea românească, revăzută de autor, *Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, trad. de Mona Antohi și Sorin Antohi, postfață de Virgil Nemoianu, București, Humanitas, 1995. Versiunea românească include un „Cuvînt după o jumătate de secol" (pp. 201-215), francă *mea culpa* la care voi reveni. Un portret al filozofului la tinerețe, incluzînd mărturii prețioase despre anii 1940-1944, petrecuți la Grenoble, în cartea Marianei Șora, *O viață în bucăți*, București, Cartea Românească, 1992.

[2] București, Cartea Românească, 1978. Manuscrisul fusese terminat în 1968. Această carte deschide seria celor în care textul e montat ca dialog între un Mai Știutor și un Tînăr Prieten.

[3] București, Cartea Românească, 1985. Apare al treilea „personaj" al dialogului, Devotatul Amic. De remarcat că una dintre cele trei „puneri la punct" care încheiau volumul „francez" se intitula tot „A fi, a face, a avea" (pp. 135-181). Acest titlu recurent e un întreg program filozofic: o mediere între „arhiverbul" *a fi* și, dacă pot spune astfel, verbul de după Cădere, *a avea*, operată de *a face*. Gabriel Marcel, dintre autorii apropiați gîndirii lui Mihai Șora, scrisese *Être et Avoir*, opunîndu-le sferele respective. (Cf. articolul meu, ocazionat de apariția cărții în chestiune, „Din adîncul verbelor esențiale", *Cronica*, 4 octombrie 1985, p. 4.)

[4] București, Cartea Românească, 1990. Lucrarea a fost redactată esențialmente în timpul unui sejur german al autorului, în 1987; manu-

Scanned with OKEN Scanner

scrisul a fost oferit oficial editurii (fără iluzii, doar ca strategie de protecție) și fotocopiat în circa 60 de exemplare, care au fost puse în circulație printre numeroșii prieteni ai filozofului din toată țara. A fost, *lato sensu*, un *samizdat*. Cealalte cărți de reflecții politice scrise în acei ani au fost destinate de la început unor editori externi; din păcate, radicalul dialog dintre Dan Petrescu și Liviu Cangeopol, *Ce-ar mai fi de spus. Convorbiri libere într-o țară ocupată*, a fost tipărită doar după decembrie 1990, în *Agora* și la Editura Minerva, iar analiza completă a stalinismului (= comunismul de stat) propusă de Pavel Cîmpeanu în mai multe volume publicate de editură americană E.M. Sharpe a rămas pînă azi fără o versiune românească; cartea lui Constantin Dumitrescu, *Cetatea totală*, apărută mai întîi în versiune franceză și citită în serial la Radio Europa Liberă, nu are nici ea o posteritate românească serioasă. Pare incredibil că actuala politologie românească, apărută prin generație spontanee și febrilă în căutarea de genealogii legitimante (v., între altele, recepția lui Vladimir Tismăneanu și recuperarea post-mortem a lui Ghiță Ionescu), nu include și aceste elemente locale într-o „tradiție inventată". În continuare, pentru a simplifica notele, voi trimite la cărțile amintite prin menționarea în paranteze a anului apariției, urmat de numărul paginii.

[5] Pentru o excelentă caracterizare sintetică a sistemului lui Mihai Șora, v. Aurelian Crăiuțu, „Despre dialogul interior în filozofia lui Mihai Șora", *22*, VI, 38/20-26 septembrie 1995, p. 12. Pentru o provocatoare situare a filozofului în contextul său de emergență, v. Virgil Nemoianu, „Mihai Șora și tradițiile filozofiei românești", postfața la *Despre dialogul interior*, pp. 219-242 (articol apărut inițial în *Review of Metaphysics*, 43/martie 1990, pp. 591-605). O foarte bună punere în temă, schița unui *Șora par lui-même*, se găsește în importantul interviu acordat de filozof lui Stelian Tănase, „Starea de deschidere", *Vatra*, 195/1985, pp. 7 și 11. Interviul clarifică genealogia intelectuală a lui Mihai Șora, oferind numeroase chei de lectură, indispensabile în condițiile în care după cartea de debut, scrisă încă potrivit convențiilor academice (capitole, subcapitole, intertitluri, note de subsol), scrierile filozofului includ foarte puține trimiteri la metatextul cultural, istoric și filozofic. Un alt interviu important, în special pentru evoluția lui Mihai Șora pe scena publică de după decembrie 1989, a fost realizat de Rodica Palade: „Seninătate și implicare", *22*, IV, 12/1-7 aprilie 1993, pp. 8-9. O frumoasă privire asupra omului și gînditorului Mihai Șora se găsește în interviul acordat lui Dan C. Mihăilescu de Dan Arsene, „Alcoolul este

Scanned with OKEN Scanner

o promisiune de rai care nu se ține niciodată", *Litere, arte, idei*, supliment *Cotidianul*, 4 martie 1996, pp. 5-6.

[6] „Starea de deschidere", *loc. cit.*, p. 7.

[7] Virgil Nemoianu (*loc. cit.*, pp. 231-232) dă o pătrunzătoare analiză a acestei scrieri, relevîndu-i miza: „Rareori a folosit cineva în scrisul filozofic asemenea fraze lungi (unele acoperă mai mult decît o pagină), cu atîtea digresiuni și paranteze, și cu repetate schimburi de dialog alert incluse într-o frază unică. Devine astfel clar că personajele și reacțiile lor nu sînt menite a fi nici incitări externe sau stadii auxiliare ale unei argumentări coerente, nici simple invenții retorice (așa cum se întîmplă adesea în textele post-platonice), ci mai curînd expresii ale unor factori legitimi, prezenți și necesari pentru definirea unei afirmații complete și cuprinzătoare, un enunț în care ceea ce este afirmat nu este defel mai important decît calificativele și determinanții care modifică și în cele din urmă re-constituie enunțul în forma sa definitivă. Forma scrisului lui Șora este, în linii mari, și mesajul său: a lua apărarea statutului ontologic și valorii epistemologice și etice a unor lucruri ca nuanța, inefabilul și simpla potențialitate" (p. 232). Aș adăuga o particularitate stilistică foarte grăitoare: scrisul lui Șora e o fascinantă alternativă la discursul filozofic românesc din anii '70-'90, cînd acesta din urmă era dominat, în segmentul său lizibil (nu iau în seamă limba de lemn filozofardă), de un curent puternic marcat de Noica, în care limba filozofiei noastre interbelice își căuta o expresie contemporană și tehnică, reușind însă mai ales să conserve expresivitatea literară a modelului, în ciuda derapajului spre pastișă (inevitabil, dacă ne gîndim că stilul filozofic interbelic era deja foarte artificial, datorită încercării de a indigeniza un idiom intelectual recent, esențialmente neologistic). Șora, care a conservat toată savoarea scrisului nostru interbelic, a continuat să evolueze așa cum probabil s-ar fi putut evolua fără perioada comunistă: după etapa de indigenizare, care are meritul de a încerca să reconecteze filozofia la vitalele resurse ale limbii naturale (proces epitomizat de Mircea Vulcănescu și oarecum compromis de sîrguința lui Noica, dar operat chiar prin etimologiile populare), era plauzibil ca filozofia noastră, normal instituționalizată, să fi revenit la importuri masive de neologisme, pentru a putea răspunde necesităților specializării și sincronizării cu Occidentul.

[8] Critica utopismului lui Habermas e făcută convingător de Karl-Otto Apel, în studiul său, „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", in Wilhelm Vosskamp (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Frankfurt am

Scanned with OKEN Scanner

Main, Suhrkamp Verlag, 1982, vol. I. Teoria acțiunii comunicative a fost expusă de Jürgen Habermas în masiva sa lucrare, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981; v. mai ales vol. I, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, cap. III. Din vasta literatură secundară, mai aproape de discuția inițiată aici este Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986. Altminteri, pare o ironie a soartei că un filozof al dialogului, ca Mihai Șora, nu a publicat o carte de *entretiens*. Mai multe proiecte, inițiate de Stelian Tănase, de mine însumi și de alții, au fost abandonate prematur. O colecție a interviurilor, în orice caz, ar da o idee despre ce putea fi o asemenea carte.

[9] Conceptul „*comuniune* întru *ființă*" evocă inevitabil ontologia lui Noica. Sînt de părere că nu e vorba de o influență pe orizontală, ci mai curînd de două evoluții paralele, ale căror verticale converg, pentru a-l parafraza pe Șora, într-o origine comună, filozofia românească interbelică. Această apropiere evidențiază acordul ontologic între cei doi gînditori, altminteri radical diferiți pe considerente politice, etice și religioase.

[10] Pentru Șora, există două feluri de a crede: unul care e adecvare cu „rădăcina ființei" individuale și conservă libertatea, altul care înseamnă „a te preda cu mîinile legate unei teze" mincinoase, alienante; primul tip de a crede se împletește cu generozitatea, cel de-al doilea cu autocentrarea egoistă. Ideologiile sînt credințe de al doilea tip, conchide Șora, referindu-se implicit, dar transparent, la comunism (1990:190-197). Subversiunea dialogică, de care vorbeam în secțiunea precedentă a textului, e un refuz al limbii de lemn, adică – în interiorul totalitarismului – un refuz al „kratodiscursului" (1990:196). Notez confluența acestei perspective cu perspectiva lui Czeslaw Milosz asupra regimurilor comuniste („logocrațiile populare") din clasica sa lucrare, *La Pensée captive*, principală sursă de inspirație a concepției lui Alain Besançon despre limba de lemn, aplicată de Françoise Thom în radicala sa carte, *La Langue de bois* (cf. versiunea românească: *Limba de lemn*, trad. de Mona Antohi, prefață de Sorin Antohi, București, Humanitas, 1993).

[11] „Imperativul ontologic" este (reformulez) exigența insidioasă dar energică a adecvării individului la datul său originar: „un fel de chemare fără contur, îmbiindu-te să fii atent și să-ți dibui mereu calea (care nu-ți stă întinsă în față) (și pe care nimeni altcineva nu ți-o poate arăta)" (1990:72). Chestiunea e strîns legată de problema libertății: cheia acesteia din urmă nu e înțelegerea necesității, fiindcă insul nu poate cunoaște planul Providenței, ci fuziunea unor „tropisme endogene" sau „endo-

Scanned with OKEN Scanner

tropisme constitutive", pe suprafața sferei de rază nulă, cu „tropismele exogene" (cf. 1990:199-205). Altfel spus, libertatea este întîlnirea autenticității cu starea de deschidere, rezultatul negocierilor zbuciumate ale lui *a fi* cu *a avea*. Voi reveni la discuția libertății în următoarea secțiune a textului.

[12] V. textul inedit, distribuit însă public, „Elemente de doctrină civic-democrată. O propunere pentru Congresul PAC", 1993, 11 pp. Acest text reprezintă formularea sistematică a politicii lui Mihai Șora așa cum arată ea astăzi, după „dezînșelare" (evidentă deja în *Dialogul generalizat*, dar criptată acolo din cauza cenzurii; v. aluzia de la p.196) și în deplină libertate. În continuare, folosesc pentru trimiterile la acest text sigla PAC, urmată în aceeași paranteză de numărul paginii. Nu-mi pot imagina prea bine rezonanța acestui splendid manifest politic printre membrii PAC, un partid în care Mihai Șora a deținut în ultimii ani funcții oficiale (deși mai curînd onorifice decît de decizie). Dar are vreo importanță dacă Dl. Dinu Patriciu s-a convertit la etica salvării ontologice? Filozoful s-a exprimat: *à bon entendeur, salut!* (în toate sensurile).

[13] Ideea statului minimal e difuză în toate scrierile lui Șora (cf. 1990:91-93), dar capătă o formulare energică abia în propunerea de program pentru PAC, în special în secțiunea „Relația societate civilă-stat" (PAC:6-7). Statul minimal al lui Șora nu e însă totuna cu statul minimal al liberalismului modern (cum e la Robert Nozick), ci își asumă numeroase misiuni caracteristice statului-providență, cum ar fi protecția socială, cel puțin într-o tranziție imprecis delimitată în timp, în orice caz pînă ce societatea civilă se reface după catastrofa totalitară („lîncezeala care a cuprins corpul social", „chircirea simțului civic"), grație unui activism al elitelor supraviețuitoare (prima teză), în ansamblul lor sau prin anumite partide politice (a doua teză). Prima teză este expusă în textul „Societatea civilă. O primă delimitare a problematicii", inițial comunicare la seminarul despre democrație organizat la 1 noiembrie 1990 de GDS la Universitatea din București, sub egida prestigioasei New School for Social Research, apărut în *Viața Românească*, LXXXV, 12/1990. Cea de-a doua teză apare în propunerea de program PAC. În ambele texte întîlnim și presupoziția optimistă a eficienței pedagogice a elitelor, ideea că „societatea civilă se poate învăța", că se poate construi „zîmbetul generalizat". Istoria post-comunistă pare să-i dea dreptate lui Șora, dar numai dacă privim spre orizontul viitoarelor decenii.

[14] Pasajul a fost publicat mai întîi ca „Locuri comune (VII)", în *Viața Românească*, LXXXII, 9/1987. Am avut prilejul să-l comentez în

cartea mea, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, pp. 63-66. Vreau să reamintesc aici că și Noica propune o utopie interioară în interpretarea sa la *Republica*, iar Cioran, în *Histoire et Utopie*, admite că utopia e o propensiune umană perenă. În *Dialogul generalizat*, MȘ continuă pasajul reprodus aici cu o aspră critică a comunismului de stat, „o universal răspîndită utopie modernă extravertită". În principiu, sînt de acord cu idealul utopiei interioare, numai că țin să nu despart omul interior (de regulă în grija unei Biserici) de omul exterior (care există în societatea civilă, dar e sub autoritatea unui stat): ambele dimensiuni trebuie salvgardate.

15 Cititorii lui Ernst Jünger vor putea sesiza aici o afinitate dintre anarhia convergentă și an-arhia autorului *Falezelor de marmură*. Dar an-arhia aristocratică și solitară a lui Jünger e fantasma unei lumi inarticulate, dezinstituționalizate, a oamenilor superiori ce se opun simultan ierarhiilor și maselor. E o anarhie a individului fundamental singur, pe cînd anarhia convergentă – asemănătoare mai ales în privința refuzului instituției, la limită al politicului – înseamnă restaurarea uniunii originare dintre om și Dumnezeu. Anarhia convergentă precedă istoria, pe cînd an-arhia e o stare post-istorică.

16 Pe lîngă cartea Marianei Șora menționată la nota 1, trebuie consultată pentru această decisivă experiență a filozofului contribuția sa la volumul colectiv *Români în Rezistența franceză*, București, Editura Politică, 1969.

17 1995:135-181.

18 Termenul „mărturisire" a fost folosit de Dan Pavel în densul și judiciosul său articol, „Divanul înțeleptului cu lumea", *Cuvîntul*, I (VI), 8 (221)/septembrie 1995, p. 11. Nimeni nu a mai discutat chestiunea la fel de direct: poate și fiindcă doar Dan Pavel, unul dintre rarii intelectuali români născuți în anii '50 care au crezut o vreme în marxism, retrăind propria sa rătăcire, a găsit termenii potriviți pentru a o evalua pe cea „mărturisită" de Șora.

19 Manipularea dorinței Celuilalt ca tehnică a puterii și, mai mult, ca instituant al societății, este o temă clasică a teoriei lui René Girard despre violența mimetică. Observația lui Șora de mai tîrziu (1990:128-130) că revoltații copiază logica lui *a avea* pentru a-și obține drepturile, deci copiază modelul opresorilor, e de o tragică ironie. Cf. René Girard, *Violența și sacrul*, trad. de Mona Antohi, București, Nemira, 1995.

20 Antistatismul lui Șora, oarecum asemeni celui care i-a fost imputat lui Foucault, ține de o suspiciune la adresa tuturor instituțiilor.

Scanned with OKEN Scanner

De exemplu, nici societatea civilă, opusă de tradiția hegeliană statului, nu e inocentă la Șora, ci se coalizează cu statul împotriva comunității. E interesant că Șora rezervă două ordini temporale deosebite instituțiilor (societate civilă + stat) și, respectiv, comunității: în vreme ce comunitatea se desfășoară în prezent și are ca referință un trecut comun, societatea manipulează un trecut standard, fictiv și constrîngător (1990:52-55).

[21] Pentru fundalul milenarist al revoluției, v. clasica lucrare a lui Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass., Londra, Harvard University Press, 1965. Pentru a adînci chestiunea milenarismului în legătură cu utopia, v. cartea mea din 1991, deja citată, capitolul „Principiul făgăduință". Teologia eliberării are o bogată literatură secundară, din care aș recomanda bilanțul lui Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?*, New York, 1990. Am avansat în notele 13, 15, 20 și 21, precum și în pasajele pe care acestea le clarifică, ipoteze și sugestii teologico-politice legate de mai multe puncte esențiale ale filozofiei lui Șora: statul minimal, „anarhia convergentă", antistatismul, milenarismul și revoluția, teologia eliberării. Am în sfîrșit toate elementele unei comparații dintre gîndirea lui Mihai Șora și un curent apărut în Europa Centrală la începutul secolului nostru: libertarismul evreu. Astfel, Martin Buber, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Manes Sperber (ca și, în diferite grade și/sau etape, Kafka, Ernst Toller, tînărul Lukács, Erich Fromm, Gerschom Scholem, Hans Kohn, Gustav Landauer etc.) au fost, dincolo de toate diferențele, antistatiști *libertari*, anarhiști sau apropiați de anarhism, dar marcați de religiozitate; e vorba de o sensibilitate care nu ține seama de clivajele politice, are rădăcini în tradiția iudaică și în critica romantică și neo-romantică a statului modern; se poate sintetiza prin formula *anarhism teocratic*. Buber e cel mai apropiat de Șora: inspirat de Tönnies, anarhism, mesianism, sionism și marxism (pînă la ideea revoluției), el visa o „nouă organicitate", iar în sinteza sa despre utopie și socialism (1945) își sistematizează antistatismul, oferind o nouă formulare a paradigmei comunitare, susținută de o antropologie metafizică în care relația dintre *eu* și *tu* e cardinală. Pentru o rapidă introducere, v. Michael Löwy, „La Culture juive en Europe centrale: le courant libertaire du XX-e siècle", in *L'Europe centrale. Réalité, mythe, enjeu: XVIIIe–XXe siècles*, Textes réunis, établis et présentés par Gérard Beauprêtre, Varșovia, Centre de Civilisation Française, Éditions de l'Université de Varsovie, 1991, pp. 203-214.

Scanned with OKEN Scanner

[22] „Teologia politicii", 22, III, 20/22-28 mai 1992, pp. 10-11. Comunicare la Conferința Națională Consultativă a Laicatului Ortodox.

[23] Cuvîntul „lecția" din acest paragraf îmi oferă pretextul unui ultim excurs: pedagogia lui Mihai Șora. Tema ar merita o discuție serioasă, pe care nu fac decît să o sugerez aici. Spre deosebire de alți maeștri spirituali de la noi (Noica, de pildă), Șora nu propune o etnopedagogie, nici măcar una elitistă, ci se menține între limitele micropedagogiei. El crede în forța „modelului iradiant" (1990:169-170), care formează fără să-și propună, doar *fiind el însuși*, fără a afecta libertatea celui care vrea să învețe. De aceea, Mihai Șora nu a fost *urmat*, ci *însoțit* de discipoli. Bineînțeles, calitățile Mai Știutorului nu foloseau prea mult în perioada ianuarie-iunie 1990, cît timp acesta a fost ministrul Învățămîntului și Științei. Cum am împărțit acele experiențe-limită, pot depune mărturie că rareori am văzut discrepanță mai mare între vocația cuiva și contextul în care ea trebuia să se exercite. Lumea românească, de la birocrații ministerului la prim-ministru, de la corpul profesoral la specialiștii în științele educației, s-a găsit, fără să poată înțelege, în fața celei mai mari provocări care îi fusese adresată vreodată. Desigur, din toate astea s-a ales praful.

Scanned with OKEN Scanner

Românii în anii '90: geografie simbolică și identitate socială

Posibilitatea de a formula și difuza nestînjenit judecăți asupra chestiunilor de interes național a generat după 1989 o vastă producție discursivă, mergînd de la cărți, studii în jurnale savante, editoriale, foiletoane și *talk shows* la programe politice, cuvîntări, muzică (*e.g.* rromii din Clejani, Alexandru Andrieș, noul *rap* autohton), teatru, proză, arte vizuale (*e.g.* Dan Perjovschi, caricaturiștii asociați Opoziției), satiră și umor (cu Grupul Divertis ca metonimie parodică a întregii lumi românești); ironia istoriei face ca poezia, cîndva aproape singura expresie publică a adevărului politic și social, să se adapteze cel mai greu la noua libertate de opinie, deși cîțiva autori, bine serviți de realitatea postcomunistă, și-au putut recicla disidența esopică în alte strategii retorice[1]. O sinteză a imensului corpus evocat mai sus ar evidenția probabil marile teme ale gîndirii noastre politice și sociale, ale reflecției culturale, morale și identitare, fixațiile imaginarului social. Cred că ar rezulta un tablou mai curînd sumbru (dacă facem abstracție de triumfalismul și populismul Puterii), care tinde să reînnoade cu mesianismul interbelic, dar nu e lipsit de elanurile pașoptismului și nici de o retorică incipientă prin care, asemeni pașoptismului, ideologiile alternative ale unor segmente de societate civilă își asumă teme ale noului canon al democrației occidentale.

În cele ce urmează, vreau doar să adaug acestui tablou un număr de *points aveugles* – tăceri, lapsusuri, detalii tulburi – ale autoimaginii „românității". Voi discuta cîteva chestiuni mai puțin

comentate legate de geografia simbolică a continentului nostru, voi arăta cum ne poziționăm noi, românii, pe această hartă conceptuală, precum și ecourile identitare ale acestei situări imaginare, voi încheia cu un scurt examen al celui mai radical discurs public postcomunist, discursul patologiei sociale.

1. Geografie simbolică europeană

Căderea Zidului de la Berlin și sfîrșitul Războiului Rece au readus în actualitate mai vechi probleme ale geografiei simbolice europene[2]. Cortina de Fier reușise să impună dinspre geopolitică spre antropologia culturală diviziunea Est-Vest, stabilizînd aparent fisurile endemice și ubicue ale continentului printr-o falie ideologică, politică și, tot mai mult, civilizațională, care separa două blocuri ireductibil rivale și pretins monolitice. Cea mai spectaculoasă revizuire s-a făcut în regiunea cuprinsă între fîșia atlantică (Occidentul, *stricto sensu)* și Uniunea Sovietică: Germania, care se autolocaliza în mod tradițional în *Mitteleuropa* și pretindea că urmează un *Sonderweg* – nici vestic, nici estic –, a fost divizată, Republica Federală intrînd subit într-un profund proces de occidentalizare, iar Republica Democrată căzînd, alături de celelalte foste țări central-europene (cu excepția Austriei), în Est.

Pentru mulți dintre cei născuți după 1945, clivajul Est-Vest, ca și logica orientalistă (forma extremă a teoriei lui Edward Said[3]), potrivit căreia tot ce se găsește mai la Vest e necesarmente superior în raport cu tot ce se găsește la Est, păreau naturale și eterne, cu atît mai mult cu cît corespundeau liniilor unei hărți mentale schițate deja de Lumini. Într-adevăr, pînă în secolele XV-XVI Europa era concepută de contemporani ca juxtapunere a unui Sud civilizat (în descendența lumii greco-romane) și a unui Nord barbar: în ultimul capitol din *Principele*, Machiavelli face aluzie la invazia Italiei de către Carol VIII (1494) ca la o năvălire barbară, oarecum în maniera în care Sf. Augustin, cu un mileniu înainte, reprezenta hoardele lui Alaric *ante portas*. Începînd cu

Scanned with OKEN Scanner

secolul al XVIII-lea, axa simbolică Nord-Sud a continentului basculează, iar opoziția Barbarie-Civilizație este plasată *grosso modo* pe axa Est-Vest[4].

Responsabili pentru această nouă arhitectură continentală sînt *les philosophes*, în primul rînd Voltaire, dar operația a fost inspirată, documentată și perpetuată de valul călătorilor occidentali în Est: contele de Ségur (ambasadorul Franței în Rusia sub Ecaterina cea Mare, în iarna 1784-1785), Joseph de Maistre, marchizul de Custine și alții asemenea impun paradigma alterității est-europene, ingredient ambivalent indispensabil al identității occidentale, element esențial și pentru procesul de autoidentificare amorsat de elitele autohtone, ruse mai întîi, din care avea să se nască identitatea socială stigmatică (Ceaadaev este ilustrația perfectă, așa cum am sugerat și în cartea mea din 1994, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, capitolul „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității"[5]). Cel mai tîrziu la granița Imperiului țarist, toți acești nobili voiajori au sentimentul clar că lasă în urmă civilizația, Europa, și intră în *Barbaricum*. Cîteva decenii mai tîrziu, experiența inversă e făcută de călătorii est-europeni, tot mai șocați cultural pe măsură ce înaintează spre Vest, tot mai disperați pe măsură ce se întorc spre casă. Acești călători transculturali produc și disemnează un discurs hegemonic în care cunoașterea și puterea sînt integrate, chiar telescopate, iar antinomia Est-Vest e transformată într-un stereotip indiscutabil. Trei exemple oarecum diferite vin să nuanțeze tipul-ideal conturat pînă aici: americanul John Ledyard, fost tovarăș de călătorie al Căpitanului Cook, care făcuse așadar experiența alterității radicale și ar fi putut sesiza elementele unei gramatici culturale europene comune dincolo de diferențe (om învățat și perspicace, avea ambiția unei *philosophic geography)*, suspină de ușurare cînd intră pe teritoriile locuite de polonezi, pe drumul său împotriva curentului, din Siberia spre Occident; tot la finele secolului al XVIII-lea, englezul William Coxe publica *Travels into Poland, Russia, Sweden and Denmark*, referindu-se la ele ca la „Regatele Nordice ale Europei", semn că

Scanned with OKEN Scanner

geografia simbolică a Luminilor nu era încă singura manieră de a gîndi spațiul european, iar diferențele locale nu se aranjau încă obligatoriu potrivit unei diagrame orientaliste; în fine, nobilul ficțional Rica, din *Lettres Persanes* ale lui Montesquieu, *bon sauvage* emblematic, mai putea încă sfida, chiar dacă numai ca încarnare a unei critici occidentale a Occidentului, complexele de superioritate ale Luminilor franceze.

2. *Mitteleuropa*

Războaiele napoleoniene și atît de persistentele (dar, ținînd seama de raportul real de forțe, ridicolele) veleități franceze de a gestiona interstițiul dintre spațiul german și cel rus (mai tîrziu sovietic), Chestiunea Orientală, amurgul Dublei Monarhii, ridicarea Germaniei și dinamica locală a naționalismelor au cristalizat în secolul trecut termenul mijlociu al geografiei europene, *Mitteleuropa*. De la Metternich, întîiul care a utilizat cuvîntul, pînă la birocrații Uniunii Europene, care i-au dat în ultimii ani o extensie demagogică pentru a șterge memoria recentă a categoriei „Europa de Est", *Mitteleuropa* a primit definiții foarte diferite, adesea polemice, nu de puține ori ireconciliabile[6]. Deoarece nu e aici locul pentru un excurs în semantica istorică a noțiunii, aș vrea doar să sesizez că elaborarea culturală, ideologică și geopolitică a Europei Centrale are o crucială relevanță pentru români, deoarece le prilejuiește o nouă excludere: la excluderea operată de Occident, tradițională în ultimele două secole, cronicizată de experiența noastră comunistă și, pare-se, relansată după eșecul exaltatelor *retrouvailles* din decembrie 1989, se adaugă excluderea operată de Europa Centrală, poate și mai frustrantă, deși încă nu este, ca prima, interiorizată psiho-social. Complicată de tribulațiile relațiilor româno-maghiare, ajutată de imaginea și de acțiunile regimurilor de la București, această marginalizare suplimentară a intervenit după 1945, continuînd și după 1989, din aceleași motive. Din păcate, nici inteligheția noastră occidentalizantă nu a realizat importanța strategică a contactelor cu vecinii trecuți și prezenți de

Scanned with OKEN Scanner

la Vest: de exemplu, legăturile cu inteligheția democratică maghiară au rămas minime, iar cele cu inteligheția poloneză, favorizate de memoria anului 1939, sînt practic absente.

Fapt și mai remarcabil, noua excludere s-a definitivat în anii '80, cînd mai multe personalități din Cehoslovacia, Polonia și Ungaria au lansat mitul cultural al unei noi *Mitteleuropa* spirituale, legatară a ceea ce a fost probabil cea mai strălucită paradigmă științifică, literară și artistică din Europa post-luministă, Viena sfîrșitului de secol XIX și a începutului de secol XX. Această Europă Centrală *rediviva*, prestigioasă și sofisticată, era în plus eroică, fiindcă trebuia să lupte pentru existență împotriva Uniunii Sovietice, protejîndu-i astfel și pe occidentali de o eventuală contagiune bolșevică – scenariul e un *remake* istoriozofic al iluziei regionale, invocată uneori pentru a scuza eșecuri locale și pentru a îndatora Occidentul, privind rolul protector jucat de localnici în fața expansiunii otomane. Milan Kundera, cel care, alături de anuarul *Cross Currents* (editat în anii săi de glorie la University of Michigan, Ann Arbor), reprezintă forma clasică a discursului despre noua Europă Centrală, a promovat o imagine idealizată a ceea ce geopolitica numește „Țările de la Vișegrad", accentuînd diferența lor în raport cu lumea sovietică (și chiar rusă), divulgată ca alteritate perfectă, ca mutație monstruoasă, și vorbind de „tragedia Europei Centrale", de Europa Centrală ca „Occident *kidnappé*". Metafora unui Occident exilat în Orient din pricina consecințelor politico-diplomatice ale ultimului război mondial s-a dovedit extrem de puternică, culpabilizîndu-i pe mulți dintre liderii de opinie occidentali și impunînd în mass-media nu doar o ficțiune culturală (continuitatea și consubstanțialitatea literaturii lui Kafka, Roth, Broch și Musil cu literatura lui Kundera, Havel, Konrád, de exemplu), ci și una geopolitică: potrivit lui Kundera, *Mitteleuropa* grupează o „familie de mici națiuni", oarecum în sensul lui Tomás Masaryk, care însă se referea la toate națiunile dintre Capul Nord și Capul Matapan, de la suedezi, laponi și baltici la greci și turci, excluzîndu-i (*et pour cause*) tocmai pe austrieci și pe nemți; așa cum a observat sagacele Timothy Garton

Scanned with OKEN Scanner

Ash, Havel și Konrád folosesc sintagmele „Europa de Est" și „est-european" numai în contexte neutre sau negative, rezervînd pentru contextele semantice sentimentale, afirmative și pozitive sintagmele „Europa Est-Centrală" sau, mai frecvent, „Europa Centrală".

Puțin importă că e vorba „doar" de un mit cultural. El s-a impus, inclusiv grație unor detalii obiective care funcționează ca „efecte de real" (tradiții cultural-istorice, peisaj urban, stiluri de viață, memorie colectivă), iar occidentalii fără pregătire istorică specială nu cunosc nici trecutul – proiectul hegemoniei germane asupra unei federații central-europene, așa cum apare la reformistul social-creștin Friedrich Naumann; cariera nazistă a conceptului de *Mitteleuropa*; eșecul tentativelor de integrare regională de pînă acum, tocmai din cauza rivalităților din cadrul „familiei" de mici națiuni –, nici prezentul regiunii – competiția mimetică pentru relații individuale privilegiate cu Occidentul, tensiunile între vecini datorate minorităților naționale și litigiilor economice apărute după prăbușirea CAER și înainte de a construi CEFTA. Mai mult, cei ce au comentat modelul noii Europe Centrale nu au remarcat că harta acesteia s-a constituit nu doar prin desprinderea simbolică de blocul sovietic, ci și prin exotizarea și marginalizarea altor vecini, la fel de asupriți de Moscova, dar integrabili în logica orientalistă și, deci, stigmatizabili: România, balticii, Bulgaria, Albania, republicile estice ale fostei Iugoslavii.

3. România: bovarism geocultural și autohtonism

La noi, preocupările de a transfigura simbolic spațiul național au urmat în general două direcții: bovarismul geocultural și autohtonismul. Mă voi opri cîte puțin la fiecare, numai atît cît este necesar pentru argumentarea tezei centrale a acestui text, care se poate sintetiza astfel: avînd de înfruntat o dublă excludere simbolică, românii ar face poate mai bine dacă ar încerca să se acomodeze în cadrul lor geocultural *real*, relativizînd deopotrivă fantasmele occidentalizante și himerele autohtoniste, eventual integrîn-

Scanned with OKEN Scanner

du-le într-o formulă mai fericită, pe care am numit-o Al Treilea Discurs: terțul perpetuu exclus al dialogului Est-Vest, idiom de compromis între realitate și ficțiune, între istorie și utopie[7]. Al Treilea Discurs, extrem de problematic și deocamdată precar (fiindcă e subminat de discursurile polare între care încearcă să medieze), ar fi atît mediul în fine adecvat al conversației Est-Vest, cît și soluția situației de *double-bind* a intelectualilor, dublu socializați în realitatea locală și în valorile universale.

Impactul brutal al modernizării occidentalizante în Principate (prefațate de modernizări alternative neterminate și contradictorii: regimul fanariot sub Constantin Mavrocordat și, mai ales, după 1774; regimul Regulamentelor Organice) a generat între altele o criză de identitate a elitelor autohtone; ele își reiau contactele cu Occidentul după un secol de izolare și nu mai reușesc să se întoarcă la experiența psihologică senină a cronicarilor și a lui Cantemir, care se considerau europeni chiar atunci cînd comentau metehnele și neîmplinirile moldo-valahe în lumina pedagogică a Apusului. Cel puțin de la Dinicu Golescu înainte, românii din Principate au întîlniri mai mult sau mai puțin traumatice cu civilizația modernă, sub semnul unei comparații continue (de multe ori implicită, rareori inconștientă) care-i diminuează în propriii lor ochi și, am încercat să arăt în capitolul citat mai sus, cu obsesia unei priviri violente, normative și greu de mistificat, pe care Europa (după ce în secolul al XVII-lea era *Europa nostra*, ea este pentru prima dată percepută ca exterioară) ar îndrepta-o asupra lor, aruncîndu-i în abisurile complexelor de inferioritate și chiar ale stigmatului colectiv[8]. Aș observa că experiența „peregrinilor transilvani" e diferită, desigur, fiindcă provinciile de peste Carpați avuseseră o istorie diferită sub Habsburgi: corifeii și discipolii Școlii Ardelene revin la vatră, după studii la Viena sau Roma, cu un program cultural, etno-pedagogic și politic ambițios și pozitiv, comparabil cu cel al altor grupuri etnice defavorizate din imperiu. Entuziasmul pentru origini nu era nici acolo uniform (cariera administrativă a lui Budai-Deleanu putînd fi luată și drept un exil voluntar), dar în ansamblu ardelenii și bănățenii, realiști și prag-

Scanned with OKEN Scanner

matici, nu au cedat contextului de regulă ostil și au exploatat orice împrejurare favorabilă cauzei colective – federalismul lui Aurel C. Popovici este cel din urmă și cel mai grăitor exemplu de atare strategie.

Am mai arătat – tot în capitolul citat – că unii dintre moldo-valahii ajunși la studii pe Sena au format generația de *bons disciples* pe care Michelet voia s-o folosească, după eșecul său cu polonezii, drept pildă pentru francezi (*Légendes démocratiques du Nord* plasîndu-ne și pe noi în Septentrion, acolo unde virtuțile primitive nu au fost corupte de viciile civilizației; să notăm că Michelet opera cu o geografie simbolică pre-luministă). „Bonjuriștii", ale căror probleme psihologice nu trebuie nici subestimate, nici ocultate, trăiau printre altele paradoxul dublei valorizări a spațiului lor de origine: pe de o parte, acesta era un *topos* al virtuții; pe de altă parte, această virtute era primitivă, iar atributul comporta și un sens peiorativ. Ambivalența reprezentărilor pașoptiste despre obîrșie este rezumată de alăturarea a două exemple diametral opuse: tinerii moldo-valahi pun în circulație *Miorița* (care conține fantasma spațiului virginal, deși probabil Alecsandri îl vedea mai curînd în registrul pastelului decît în registrul cosmic și metafizic codificat cu aproape un secol mai tîrziu de Blaga și Eliade) și compun *Cîntarea României* (construită pe motive biblice și avînd în palimpsest legitimarea spațiului național prin electiune divină, formă extremă a dreptului istoric); în același timp, pot scrie lui Michelet, ca Dumitru Brătianu la întoarcerea în țară, că „acolo unde sfîrșește Franța, începe neantul", așadar refuză spațiului de origine pînă și o minimă consistență ontologică[9].

În această ambivalență inaugurală se pot citi formele mentale inseparabile ale occidentalismului și autohtonismului. Ambele sînt efecte neintenționate ale modernizării, mai precis ale unei modernizări prost asumate existențial și metafizic. Ambele măsoară alienarea elitelor noastre intelectuale de după 1840, care încearcă neîncetat să-și definească un *Sitz im Leben*, începînd cu topologia simbolică a patriei. Pentru a menține acest text la proporții modeste, voi opera cu tipuri-ideale, deși în realitate

Scanned with OKEN Scanner

occidentalismul și autohtonismul se contaminează reciproc și intră adesea în combinații neașteptate, cu accente și dozaje diverse. Pe de altă parte, mă concentrez asupra trăsăturilor pe care le consider contraproductive (cum ar fi bovarismul geocultural al occidentalismului sau izolaționismul autohtonismului), dar nu neg existența unor trăsături fertile în ambele cazuri (ca modernizarea lumii românești de către occidentaliștii pragmatici sau un protecționism identitar al autohtoniștilor moderați, care împiedică prăbușirea în stigmat).

Occidentalizanții se simt adesea exilați într-o lume ostilă: cei mai mulți conaționali nu par să-i înțeleagă; în orice caz, nu vor să-i urmeze; minoritățile, pe care ar dori să le sprijine în numele valorilor universaliste moderne (drepturile omului, iar mai nou discriminare pozitivă, multiculturalism, permisivitate etc.), ajung în momentele cele mai nepotrivite la excese parcă inspirate de autohtoniști; vecinii, unguri și slavi, vorbesc și scriu în limbi ininteligibile (ce român studiază benevol maghiara, bulgara sau măcar rusa?); dar, la o adică, se pricep să cîștige simpatiile și resursele rezervate de Occident regiunii noastre (iar resursele occidentale sînt practic singurele vrednice de acest nume – salariile intelectualilor sînt ridicole, iar drepturile de autor sînt ca și absente).

Se poate și mai rău: statele occidentale au frontiere tot mai impenetrabile pentru români, eforturile sub stindard universalist nu sînt decît aleatoriu recompensate (burse, subvenții, distincții), iar raporturile cu unele persoane din Apus – cele pătrunse de misiunea lor civilizatoare pînă la aroganță – frustrează și chiar indignează. Astfel că occidentalizanții (cu rarele excepții ale emigranților și navetiștilor profesionali Est-Vest care au oarecare succes, cel puțin în ochii celor rămași acasă) sînt contrariați – deși le vine greu să admită, chiar în forul interior: nu cumva ei înșiși sînt vinovați de întîlnirea ratată? – în pasiunea lor pentru Occident, la care rămîn să viseze bovaric. Numai în asemenea reverii geo-culturale, eventual construite pe versiuni epurate ale Occidentului (valori ale înaltei culturi, ale moralei, meritocrație și

Scanned with OKEN Scanner

hedonism etc.), își găsesc sufletele occidentalizanților izbăvirea: despărțindu-se de trupuri confiscate de smîrcurile natale, ele zboară imperturbabil peste spațiile tot atît de puțin atrăgătoare ale vecinilor și ajung la liman. Dacă această fuziune aproape mistică nu se produce, dacă strînsoarea trupului nedemn și a închiderii geografice e mai tare, nu rămîn decît ieșirile amare: cinismul (însoțit în unele cazuri de o abilă instrumentare a Occidentului), resentimentul, nihilismul, disperarea.

La polul celălalt, autohtoniștii. Ostentativ absorbiți de relația lor erotico-mistică autistă cu timpul, spațiul, limba și rasa obîrșiei, ei sînt prinși de fapt într-un hățiș de contradicții interne, inconsistențe și paradoxuri. Nu vreau să le fac aici portretul, care nici nu diferă substanțial de cel făcut slavofililor sau altor autohtoniști în literatura de specialitate. Mă voi concentra asupra unor inconsistențe mai puțin analizate, în spiritul discuției prezente. Nu înainte de a sublinia un detaliu esențial: occidentalizanții și autohtoniștii sînt actorii unei competiții mimetice al cărei obiect este tocmai Occidentul, dorit și imitat de ambele curente; cel dintîi presupune, chiar îndeamnă la, imitație mărturisită și metodică, tehnică unică de ardere a etapelor, pe cînd cel de-al doilea este o *perversa imitatio* a modelului occidental – mai precis, autohtonismul imită forme fosile ale unor mituri culturale și ideologii apusene revolute (din familia spirituală a acelor dimensiuni ale *Aufklärung*-ului care au condus la definiția metafizică a etnicității), avînd, în cazul reprezentanților săi capabili de reflecție, conștiința nefericită a damnațiunii – această contagiune contra naturii cu ceea ce demagogic abhoră. În fond, autohtoniștii sînt într-o situație încă mai tragică decît aceea a occidentalizanților reduși la bovarism geocultural: autohtoniștii suferă fără să poată spune de ce, găsind alinare doar în fuga înainte a antioccidentalismului. La limită, se poate spune că Occidentul a reușit să exporte o parte a conflictelor sale interne, punîndu-le în scenă (nu întotdeauna inocent) peste mări și țări. Cine nu poate admite asta pentru cultura noastră (fiindcă, într-adevăr, e greu de admis că *ești vorbit* de discursuri hegemonice produse aiurea; și este greu să accepți că aceasta este

Scanned with OKEN Scanner

dinamica ironică și inexorabilă a istoriei universale, mai exact a istoriei care începe să devină universală aproape în sens hegelian), poate contempla o societate africană sau asiatică, unde clișee aproape uitate ale culturii occidentale mobilizează populații întregi. Fiindcă, așa cum vedem mai aproape de noi, în Bosnia, ideile vechi nu doar subzistă spectral, ca *zombies*, ca fosile vii, ci ucid.

Temporalitatea autohtoniștilor este nehotărîtă, ca întreagă această ideologie, între mai multe modele. La drept vorbind, singurul timp legitim al autohtonismului este *illud tempus*, fiindcă timpul mitic nu admite referințe exterioare, este autosuficient, incomensurabil, anistoric. Totuși, autohtonismul nu poate fi conceput în afara contextului competiției mimetice, în care seria temporală de referință este cea occidentală: așa se naște protocronismul, care încearcă, printr-o fraudă logică (nu admite posibilitatea „rămînerii în urmă", a decalajului negativ), să traducă un complex de superioritate cu origini psihologice inavuabile într-un orgoliu al anteriorității imaginare transformate în principiu axiologic suprem. Cum mai poate fi conceput timpul autohtoniștilor? Ca ucronie, cu alte cuvinte ca discurs al ocaziilor istorice ratate (de regulă, din cauze exterioare), ca utopie regresivă, cu alte cuvinte ca trecut glorios fictiv, în care competiția pierdută în prezent e cîștigată în imaginar, în fine, ca profeție, cu alte cuvinte ca promisiune fără acoperire la a cărei scadență părțile protocolului profetic nu vor mai fi de față. Din nou, avem de-a face cu temporalități derivate, în care influența modelului occidental este patentă, fie și ca refulat. Ele sînt prețul inevitabil al ieșirii din *illud tempus*, din timpul amniotic care boicotează istoria.

Nici spațiul autohtoniștilor nu e lipsit de inconsecvențe. El este anterior psihismului etno-național și, ca matrice paideumatică, îl determină pe acesta din urmă: teoria blagiană a „spațiului mioritic" propune un determinism radical și întrucîtva supărător, fiindcă atenuează autonomia psihologică a neamului, făcîndu-l dependent de o geografie simbolică autarhică (ce își ascunde finitudinea și închiderea prin repetiție), greu de suprapus peste

Scanned with OKEN Scanner

accidentele reliefului real[10]. Pentru ca asocierea spațiu-neam să fie inatacabilă, e nevoie de a invoca temeiul său divin: Dumnezeu însuși și-a instalat poporul ales în spațiul pe care acesta îl ocupă, transferîndu-și grația, cum am arătat cu referire la *Cîntarea României*, de la popor la teritoriu. Transferul de grație divină întemeiază comunitățile etno-religioase de pretutindeni, fiind de exemplu presupoziția fondatoare a fuziunii simbolice dintre Biserică și stat. Mai recent, la noi au proliferat discursurile pe această temă, mergînd de la elucubrații New Age despre Vîrful Omu, trecînd prin „Cuvîntul lui Dumnezeu transmis și auzit de cei stătători ai mînăstirii Noului Ierusalim" și întîlnind varianta sa laică, teza poziției geostrategice cruciale a României. Abandonînd disputele geografiei simbolice cu privire la puncte cardinale și clivaje civilizaționale, autohtoniștii puri și duri refuză și Nordul, și Sudul, și Vestul, și Estul: topologia lor ideală nu cunoaște decît verticala de lungime nulă care unește, într-un elocvent simbolism al centrului, adîncul gliei și înaltul Cerului.

Aceleași mituri ale priorității se regăsesc la lingviștii autohtoniști, care au pierdut lupta pe terenul realității (limba română fiind una dintre cele mai mari importatoare de neologisme, modernitatea înseamnă și înstrăinarea de o mare parte a resurselor lingvistice tradiționale, probabil cu grele consecințe – foarte rar examinate – asupra comunicării sociale și asupra gîndirii speculative) și s-au repliat în iluzie. Dintre numeroasele exemple, nu mă opresc decît la două, recente și cu totul remarcabile: teoria lui Gabriel Gheorghe potrivit căreia, „în vechime, Franța a fost românofonă" și teoria aceluiași, prezentată mai modest, ca „ipoteză", după care „româna străveche = indo-europeana comună"[11]. Și la Marian Zidaru, mai exact în textul revelat credincioșilor de la Noul Ierusalim de lîngă Pucioasa, pe care l-am amintit, apoteoza etno-mistică este completată de ideea că româna este limba primordială, idiomul divin[12]. La posibila obiecție că am ales ilustrații extreme pentru afirmații generale pot răspunde că vulgata autohtonistă este saturată de asemenea referințe (*e.g.* motivul *Byzance après Byzance*, A Patra Romă și complexul de

Scanned with OKEN Scanner

destin etnic al Dreptei interbelice), iar antologia exemplelor extreme umple deja o bibliotecă – pentru a nu mai spune nimic de textele autohtoniste *soft* (discursul patriotic ușor inflamat, caracterizat de patos nombrilist, dar fără note violente), care ne domină cantitativ cultura, traversînd imperturbabil rupturile de regim politic, tenace *discours murmuré* (Foucault) al cunoașterii tacite care subîntinde învățarea socială.

4. Identitate socială

Nu ne putem aștepta ca o întreagă cultură să-și schimbe peste noapte orientările profunde, cristalizate, reproduse și interiorizate de-a lungul a o sută cincizeci de ani. Iar a schimba idolii tribului propriu cu idolii triburilor vecine, a abandona bovarismul occidentalizant pentru un bovarism central-european (motivat de o strategie a integrării europene, dar avînd de înfruntat obstacolul psihologic al competiției mimetice și al memoriei experienței de cetățeni de rangul doi a ardelenilor și bănățenilor în cea din urmă *Mitteleuropa* reală, Austria-Ungaria *K.u.k.*), nu ar genera decît alte forme de alienare a elitelor, alte simptome ale unei comunicări sociale deficitare.

Cred că propunerea de schimbare este de căutat în zona relativismului, așa cum am mai sugerat, precum și în zona unei strategii naționale care să ne integreze mai bine, politic și cultural, în regiune. Relativismul ar putea inspira o deschidere a formulei noastre identitare, pentru a depăși actuala ei criză, pe care o înțeleg, ca și Virgil Nemoianu, drept impas al monolitismului, al unei definiții sărace a etnicității[13]. Ca să fiu și mai explicit: consider că misiunea istorică a „românității" metafizice omogene, agresive și izolaționiste s-a încheiat.

Nu doresc să fac aici nici bilanțul, nici procesul acestei ideologii. Ea este un aliaj inextricabil de visare romantică (după 1840), *raison d'État* (după 1859), inginerie națională (ștergerea identităților locale și regionale, construcția spațiului național omogen pe mitul istoric al unității etnice), complex de cetate

Scanned with OKEN Scanner

asediată menținut din rațiuni de mobilizare și legitimare politică chiar în perioade calme, de sănătoasă simțire patriotică și derivă xenofobă. Meritul etnicității metafizice este acela de a fi prefațat și favorizat constituirea și desăvîrșirea statului național modern. Se știe că logica statului național este funcționarea ca producător (prin etno-pedagogie – de la sistemul educativ la serviciul militar și ceremonial public – și *Kulturkampf)* și administrator de obiecte omogene – cetățenii. Totuși, evoluția statului național către stabilitate este însoțită în general de relaxarea presiunii omogenizatoare a etnicității canonice și de introducerea unor elemente de contract social, prin care identitatea etnică este integrată unei identități mai cuprinzătoare și mai tolerante, de natură politică.

Constituirea României Mari, deci extinderea maximă a granițelor de stat, ar fi putut marca începutul unei politici interne de construire a identității politice românești: Vechiul Regat avea 8% minorități, în vreme ce România Mare ajunge la 28% minorități. Dar nu s-a întîmplat așa: departe de a propune minorităților un „patriotism constituțional" (*Verfassungspatriotismus*, cu termenul fericit impus de Jürgen Habermas), sistemul politic românesc, inspirat și sprijinit de sistemul cultural, s-a angajat și mai vîrtos în *Kulturkampf*, cenzurînd identitățile românești locale și regionale – nesocotind percepția populară, memoria polemicilor culturale privind diferențele dintre moldoveni și munteni, apelurile la „ardelenizarea României" etc. –, întorcîndu-se împotriva minorităților și urmărind himera omogenizării etnice pînă dincolo de asimilarea forțată, pînă la Holocaust[14]. Astfel că proiectul comunist al „poporului unic muncitor", națiune tautologică de clone ale Omului Nou, e mai mult continuitate decît ruptură.

Știm bine că nu doar românii au procedat astfel. Mai știm și că, deși asta nu schimbă natura și proporțiile responsabilității politico-intelectuale, nu românii au mers cel mai departe în utopia sîngeroasă a desființării alterității. Dar să nu uităm că am mers totuși foarte departe, iar noile discuții asupra identității sociale ar trebui să includă – pe lîngă un indispensabil accent pe relansarea identității individuale ca primă instanță de autoidentificare – o

Scanned with OKEN Scanner

critică a ceea ce s-a elaborat pînă azi în domeniu, inclusiv o distanțare *sine ira et studio* de producția atît de prestigioasă a lumii culturale interbelice. Altminteri rămînem prizonierii unor ideologii fabricate în alt *Zeitgeist* european, altminteri ratăm și prilejul foarte real de sincronizare oferit de procesul construcției europene. Iar dacă ar fi regretabil ca Europa să piardă astfel o versiune locală a identității sale polimorfe, pentru România pierderea ar fi costisitoare și, multă vreme, ireparabilă. Să recunoaștem că e un preț prea mare pentru niște clișee culturale și ideologice în fond recente și, în mare măsură, construite pe iluzii.

5. Discursul patologiei colective

Cititorul gazetelor de opoziție a putut afla în ultimii ani că România este, între altele, grav bolnavă. Mica elită cultivată se obișnuise, citindu-l pe Noica, să privească spre o lume devastată de maladii ale spiritului (maestrul definise șase, discipolii păreau gata să găsească și altele), iar cîțiva fantaști năzăreau și leacuri, uneori exaltînd virtuțile curative, chiar profilactice, ale baștinei. Într-o cultură obsedată de metafora organi(ci)smului, retorica patologiei era opțiunea automată a unor directori de conștiințe lipsiți de experiența directă a vieții României profunde: pînă să apuci a cerceta, cu prețul aproape intolerabil al ieșirii din turnul de fildeș, jalnica noastră realitate, era mai la îndemînă să produci o judecată de valoare. Teoria formelor fără fond este un exemplu clasic de triumf al filozofiei culturii ori esteticii, în dauna istoriei sau sociologiei, ca interpretare a „fenomenului românesc". La limită, se poate observa cum imaginea pseudomorfozei, un caz particular al tezei patologiei culturale, domină discursul autoreflexiv al românității, plasînd imperturbabil fantasma normalității într-un Occident idealizat, rezervînd lumii carpato-dunărene spațiul simbolic al aberației, al mutației monstruoase, al bolii – fiindcă pseudomorfoza apare criticilor de la Junimea și acelora care i-au imitat drept o negare a dezvoltării organice, drept manipularea perversă a unei genetici autohtone metafizice. La Emi-

Scanned with OKEN Scanner

nescu și eminescieni, „sănătoasa barbarie" a utopiei regresive etno-naționale e invocată ca antiteză a civilizației corupte aduse din Apus de o gloată infraumană de mutanți hrăpăreți, degenerați, ireductibil străini. Alteritatea etnică, rasială, culturală, confesională e astfel o maladie: diferența este celălalt nume al insanității. Corespunzător, românul generic al vulgatei naționaliste nu poate fi decît personificarea sănătății perfecte: asemeni Paradisului creștin, Edenul patriotard nu cunoaște boala.

Paradoxal, totuși, discursul patologiei naționale îi tentează deopotrivă pe autohtoniști și pe occidentalizanți. Cei dintîi critică modernizarea pe baza unei opoziții iluzorii între prezentul decăzut și facticele trecut al vulgatei etno-mistice; sau, dacă prezentul se află sub control (ca sub comuniști), el poate deveni un etalon al normalității sublime, prefață a viitorului luminos, pe care statul-partid (sau statul-Biserică) le garantează și le protejează împotriva contaminării cu factorii patogeni externi, mai ales occidentali. La rîndul lor, occidentalizanții deplîng rănile simbolice ale națiunii, agitînd mica utopie a unei Românii interbelice fără de prihană, propunînd ca unică soluție curativă importul modelelor apusene: în forma sa extremă, discursul occidentalizant definește etnicitatea ca stigmat, ca boală endemică și incurabilă avînd ca sindrom central o combinație de servitute voluntară, apatie, indolență, ticăloșie, xenofobie, rezistență la schimbare, prostie.

După decembrie 1989, occidentalizanții par să fi supralicitat patologia națională, deși, luați prin surprindere de sîngeroasa revoltă populară, au trebuit să acorde unor fragmente idealizate ale mulțimii bolnave atribute glorioase: s-a vorbit în extaz de „cruciada copiilor", de virtuțile tineretului eroic, s-a încercat chiar o transfigurare a întregii națiuni. În lunile și anii care au urmat, grupările intelectuale și politice aflate în competiție pentru putere simbolică și politică au continuat să abuzeze de metaforele maladiei, încercînd în paralel să definească și panaceul, al cărui monopol echivala cu legitimitatea politică.

S-ar fi putut crede că șansele cele mai importante de victorie aparțineau Opoziției emergente; aceasta din urmă, uneori accep-

Scanned with OKEN Scanner

tînd o difuză suferință colectivă, identifica insule sociale de patologie acută, asociate moștenirii comuniste, pe care promitea să le cauterizeze. Imaginea României ca sanatoriu în care națiunea își oblojește, sub îndrumarea Opoziției, sechelele postcomuniste, nu i-a putut mobiliza pe concetățenii noștri, exasperați de rigoarea etică aproape calvină a partidelor istorice sau a Alianței Civice. Astfel, litania forțelor personificate de Ion Iliescu, din care impavida națiune afla ceea ce apucase deja să învețe din 1948 încoace, s-a dovedit mai persuasivă: „avem un popor minunat", „liniștea noastră" etc.; mai mult, viitorul luminos dar auster era amendat cu abundența unui bazar turcesc – această formă a civilizației de consum care propune forma locală de *conspicuous consumption*, reconciliind atavismele regionale cu presiunea modelului occidental.

Cui mai putea să-i ardă de laborioasa cură a *hybris*-ului pe care o propunea Opoziția? Pateticul „Apel către lichele" al lui Gabriel Liiceanu, intransigența PNȚCD simbolizată de efigia lui Corneliu Coposu (între timp erodată și ambiguizată), lirismul dramatic al Anei Blandiana, reprosul laconic și intratabil al Doinei Cornea, revenirea unor radicali la condiția de disident, toate acestea tulburau ritualul regăsirii de sine a națiunii, sărbătoarea cathartică a democrației originale. Boala era negată, apoi atribuită Opoziției – cum altfel să explici opțiunile și comportamentele sale deviante? Națiunea se redescoperea în corpul său simbolic, de o sănătate mistică, pentru a se abandona mai apoi, chiar pe fond de inflație, haos și derivă, unor amuzamente irezistibile: „D'ale carnavalului" – baluri, simpozioane, spectacole și festivaluri, dar mai cu seamă noul festivism de Partid, Biserică și Stat.

În concluzie, o glosă teoretică, o observație politologică și o sugestie practică. Din punct de vedere teoretic, discursul despre societatea bolnavă e neconvingător, deși antecedentele sale antice ori hegeliene sînt prestigioase; mai întîi, e problematic psihologismul acestei teorii, care culminează în adaptarea unor concepte ca disfuncția, sindromul etc. la scara societății, națiunii, lumii; apoi, „normalitatea" (ca și natura umană) nu are criterii anistorice, fiind

Scanned with OKEN Scanner

o funcție complexă, cu variabile multiple și imprevizibile ; de asemeni, patologia socială este un istoricism, deci participă la „mizeria istoricismului" definită de Karl Popper; în fine, propunerea curativă e utopică, deci are toate păcatele ingineriei sociale utopice, chiar dacă doctorii potențiali sînt anticomuniști. Lecturi mai susținute de antropologie i-ar lămuri iute pe susținătorii acestei teorii că ea nu poate fi argumentată: de exemplu, teoria funcționalistă explică tot ce poate părea aberație sau maladie într-o societate dată ca element necesar într-o logică internă, locală. Și s-ar părea că și în economia lumii românești există asemenea elemente.

Observația politologică: e curios cum același discurs istoriozofic al Opoziției radicale asociază motivul comunismului ca boală cu motivul comunismului ca an(ti)istorie, ca *black hole*. Avem de-a face cu un dublu refuz al ideii că perioada 1945-1989 este totuși un capitol al istoriei României, care nu poate fi expediat pur și simplu ca suspendare a continuității organice a epopeei naționale, ca interval complet eterogen (în raport cu norma *sensului* istoriei noastre), impus din exterior și consolidat de o pătură perfidă, alcătuită din alogeni și localnici monstruoși (mitul unui Ceaușescu țigan fiind o convenabilă contaminare a celor două alterități). Oricît ar fi de chinuitor, trebuie să acceptăm că perioada comunistă, prin reușitele parțiale și temporare ale contractului său social (între care: mobilitatea socială verticală neașteptată a unor vaste pături marginale și defavorizate, instalarea unei privilighenții, anumite manevre național-comuniste prin care pînă și unii foști deținuți politici au intrat în Partid etc.), a fost istorie. Astfel, pretinsa patologie psiho-socială postcomunistă nu mai poate fi tratată separat în mod legitim, ci se cere legată de tradiționalele dispute în jurul specificului național. Ceea ce prezintă riscul telescopării simptomelor, diagnosticelor, explicațiilor și remediilor. Pentru o grupare sau o personalitate politică, o atare telescopare ar fi curată sinucidere.

Sugestia practică: dacă națiunea nu vrea să audă nici de boală, nici de lecuire, nici de vraci, oare discursul patologiei sociale este

Scanned with OKEN Scanner

productiv din punct de vedere politic? Desigur, ar fi prea machiavelic să-i vezi pe liderii Opoziției trecînd la exaltarea nației cu retorică de *România Mare*. Dar cred că stigmatizatul român al zilelor noastre ar aprecia un mesaj mai puțin radical despre identitatea sa individuală și colectivă; un mesaj care, încetînd să-l diabolizeze ori să-l victimizeze, l-ar învăța că e și el om ca toți oamenii, sau măcar ca toți oamenii de tip nou din fostul lagăr socialist. Încetînd a fi unicul mare mutilat al Istoriei sau ultimul său bolnav cronic, bietul român ar fi ceva mai atent la chemările democrației.

Note

[1] Pentru o discuție despre „starea poeziei" în 1996, v. numărul special *Dilema* (IV, 182/5-11 iulie 1996) realizat de Cezar-Paul Bădescu. Într-un dens interviu (p. 16) cu responsabilul numărului, Mircea Cărtărescu reușește cea mai inteligentă analiză a poziției simbolice ocupate de poezie înainte și după 1989. Două fraze sintetizează memorabil aprecierile lui Cărtărescu: „Apăsate de totalitarism, elitele refuzau să renunțe la viața interioară și găseau în poezie, ca și în celelalte arte, un refugiu, fie și iluzoriu. Cum societatea tăcea, vocea subțire a poeziei se făcea auzită."

[2] Nu intru în detaliile întregii schimbări a lumii după 1989, ci mă concentrez asupra efectelor sale simbolice: nu vorbesc de evenimente, ci de idei în contextul imaginarului social. Astfel, atrag atenția cititorului că Războiul Rece a fost și o formă de cunoaștere, o organizare cognitivă a lumii. Aceasta este perspectiva în care Michael Kennedy și David William Cohen au organizat seminarul anual „The Cold War and Its Aftermath" la Advanced Study Center, International Institute, University of Michigan, Ann Arbor, la care am participat în februarie-martie 1995. Pentru o reflecție asupra impactului Războiului Rece asupra cercetării științifice, v. Katherine Verdery (participantă și ea la seminarul amintit), *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, mai ales pp. 4-8.

[3] V. Edward Said, *Orientalism* (1978), Londra etc., Penguin Books, with a new afterword, 1995. Această carte este practic necunoscută la noi, ceea ce nu e de mirare, dacă avem în vedere izolarea noastră culturală din comunism. Am observat totuși că unii tineri care au frecventat universități occidentale (în special nord-americane) au aflat

Scanned with OKEN Scanner

de ideile lui Said, tinzînd să le citească în cheia oferită de profesorii lor cu înclinații marxiste și, eventual, cu frustrările și resentimentele care nutresc complicata falsă conștiință codificată de *political correctness*. Această recepție a lui Said e doar un fragment din drama culturală care se desfășoară la reîntîlnirea noastră tîrzie cu Occidentul: o dramă a neînțelegerii reciproce, a confuziei ideologice, a tentației mimetice, a alienării și a imposturii. Iată de ce vreau să clarific sensul pe care-l dau orientalismului. Said a lansat un atac radical împotriva reprezentărilor occidentale despre Orient, examinînd un corpus prestigios, inițiat în secolul XVIII și susținut de mitul epistemologic al obiectivității scrisului academic apusean. Acest examen a relevat, potrivit autorului, inextricabila complicitate vinovată a cunoașterii cu puterea: orientalismul este un discurs (în sens foucaldian) al expansiunii și al dominației occidentale, prin care Orientul e reconstruit ca fantasmă pasivă și necivilizată, spațiu care cheamă, chiar dacă inconștient, acțiunea civilizatorie vest-europeană, în numele căreia orice abuz a fost posibil. Pus în termenii ideologici ai stîngii, orientalismul e un instrument colonial. De aceea, reacția tipică a stîngii academice nord-americane (în care intră și cei mai mulți autori cu genealogii marginale, de la imigranții non-europeni la feministe, homosexuali și albi din grupuri defavorizate) a fost să aclame cartea lui Said ca pe o armă de luptă împotriva tuturor hegemoniilor. Mai mulți intelectuali arabi au crezut că *Orientalism* e o subversiune eroică, iar traducerea parțială în arabă a cărții accentua această dimensiune. Said însuși, deși de origine palestiniană (pînă la „despărțirea" de Arafat, a fost un fel de ambasador al OEP), nu urmărise efecte atît de „revoluționare": *habent sua fata libelli*. În opinia mea, nici asprele critici *pro domo* ale orientaliștilor contemporani (savanții specializați în studiul Orientului), nici înflăcăratele adeziuni revoluționare ale frustraților nu fac dreptate cărții lui Said. Aceasta din urmă a fost însă și obiectul unor critici sagace (Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, James Clifford, Robert Young, Gyan Prakash), care au evidențiat nuanțe, inconsistențe, efecte neintenționate, ambiguități și chiar contradicții (v. recentul articol sintetic al lui Gyan Prakash, „*Orientalism* now", *History and Theory*, 34, 3, 1995, pp. 199-212). În aceeași ordine de idei, cred că marele merit al cărții lui Said este acela de a fi antrenat o dislocare a autoimaginii Occidentului, o recunoaștere a eterogenității, paradoxurilor și fracturilor lumii vest-europene. Dincolo de orice resentiment „postcolonial" sau „periferic", dincolo de orice esențialism, sînt convins că discursul despre Orient, cel puțin de la finele secolului XVII

Scanned with OKEN Scanner

(dacă nu de la Eschil, cum exagerează Said), a fost crucial în procesul autodefinirii simbolice a Occidentului. Privit dogmatic, orientalismul seamănă cu interpretările vernaculare ale teoriei lui Max Weber despre etica protestantă: reduse la absurd, ambele produc diagrame ale civilizației care stigmatizează alteritatea direct proporțional cu distanța față de o paradigmă normativă. Privit flexibil, orientalismul este un discurs care traduce în categoriile superiorității și acțiunii virile angoasele, incertitudinile și crizele identitare ale Occidentului, printr-o dialectică a dorinței, ororii, dominației și fascinației.

[4] Cea mai solidă cercetare pe această temă este cartea lui Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1994. Mai multe exemple istorice din aceste două paragrafe sînt preluate din introducerea acestei cărți, mai ales pp. 7-9.

[5] Larry Wolff (*op. cit.*, p. 7) distinge în „inventarea" Europei de Est „un proiect intelectual de semi-orientalizare". În același spirit, eu consider că orientalismul este infinit metonimic (se repetă la scara oricît de mică a oricărei diviziuni geografic-simbolice). În consecință, definesc drept „semi-orientalism" discursul produs de Occident despre Europa de Est. V. cartea mea menționată în text, pp. 268-269, pentru orientalism și orientalism metonimic în context est- și sud-est european. Este de remarcat, în fine, că în secolul XVIII Occidentul produce trei discursuri destul de asemănătoare, cu funcții complementare și uneori identice în construcția sa autoidentitară: orientalismul, „semi-orientalismul" și elenismul (devastat de Martin Bernal în controversata sa carte, *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. I, 1987, vol. II, 1991).

[6] Dintr-o vastă bibliografie, se pot consulta, pentru o punere în temă: George Schöpflin, Nancy Wood (eds.), *In Search of Central Europe*, Totowa, N.J., Barnes and Noble Books, 1989; Stephen R. Graubard (ed.), *Eastern Europe... Central Europe... Europe*, Boulder etc., Westview Press, 1991; Peter Stirk (ed.), *Mitteleuropa. History and Prospects*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994 (mai ales articolul editorului, pp. 1-35).

[7] V. recenzia mea la Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*, Iași, Polirom, 1995, în *Fahrenheit 451*, I, 2, 1995, p. 12. Scriam acolo că Al Treilea Discurs „nu e nici negare autohtonistă a Occidentului (și, mai general, a Celuilalt), nici asumarea imitativă a normelor și discursurilor de referință (ca la majo-

Scanned with OKEN Scanner

ritatea occidentalizanților)". Trebuie să admit că în ultimii doi ani discursul public românesc pe teme naționale s-a diversificat foarte mult, astfel încît, deși Al Treilea Discurs e încă puțin frecvent, au apărut multe nuanțe: mai curînd decît o polaritate oocidentaliști-autohtoniști, avem acum un continuum. Recent, polemica dintre Gabriel Andreescu, pe de o parte, și Octavian Paler (în principal), Alexandru Paleologu și unii jurnaliști, pe de altă parte, precum și ecourile cărții lui H.-R. Patapievici, *Politice* (București, Humanitas, 1996), au fragmentat decisiv tabăra occidentaliștilor, în care avem acum un evantai de opțiuni: occidentalism instituțional radical combinat cu o redefinire a unei *raison d'État* în armonie cu integrarea euro-atlantică (Gabriel Andreescu); europenism culturalist antimodern, cu elemente de moralism și populism (Octavian Paler), sau de nostalgie aristocratică (Alexandru Paleologu); naționalism afirmativ, de tip *Risorgimento*, compatibil cu europenismul, dar profund sceptic în privința bunelor intenții occidentale (Al. Zub), occidentalism apologetic, bazat pe o lectură idealistă a liberalismului și cu accente autostigmatizante (Patapievici) etc. Nici tabăra autohtonistă nu e monolitică, așa cum era în anii '80, la apogeul protocronismului: alături de național-comunismul anacronic și trivial (Corneliu Vadim Tudor și alții asemenea, de regulă înrolați în P.R.M. sau P.U.N.R.), s-au impus mai multe naționalisme creștine, unele puternic susținute de Biserica Ortodoxă Română, din registrul cărora nu lipsesc nici notele fundamentaliste (mergînd pînă la pledoaria pentru alianța ortodoxiei cu Islamul, bazată pe afinitățile detaliate de un Alexandru Horia în broșura sa fără loc, editură și dată, scrisă probabil în 1995, *Prevestirea. Eseu teologic despre schimbările lumii*) și neo-legionare, nici spiritualismul snob (mai mult o estetică decît o mistică), parcă exasperat de propria-i inautenticitate, nici – desigur – veritabila fervoare creștină, chiar dacă aceasta din urmă e în fond nemiscibilă cu națiunea politică, trebuind să fantasmeze esențialist etnia pură și imuabilă. În fine, autohtonismul cel mai interesant este probabil cel susținut de capetele teoretice ale protocronismului, în primul rînd de Ilie Bădescu, simultan director de conștiințe al Mișcării pentru România și mentor al unor promoții de tineri sociologi care se ocupă – ceva mai bine decît Magistrul, dar probabil la îndemnul său – cu veșnica fraudă intelectuală a autohtonismului: incapabil să se construiască exclusiv pe referințe indigene, autohtonismul preia pe furiș, așa cum arăt în text, elemente din repertoriul ideologic al Occidentului; Ilie Bădescu „umbla" în anii '80 pe la teoriile dependenței, nu departe de *tiers-monde*-ismul cubano-moscovit care-i fascina pe gînditorii de la

Scanned with OKEN Scanner

„Ștefan Gheorghiu", apoi îl descoperea în Eminescu pe Marx; discipolii ideologului protocronist polemizează cu teoreticienii naționalismului, încercînd să-și ofere prin ricoșeu puțină substanță intelectuală.

[8] Ideea că Europa este o entitate exterioară a fost mai bine studiată în cazul Rusiei. Pentru o sinteză recentă, care acoperă istoria intelectuală a Rusiei de la războaiele napoleoniene pînă azi, v. Iver B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, Londra și New York, Routledge, 1996.

[9] Michelet era încă în cadrul geografiei simbolice a Luminilor (Voltaire: „C'est du Nord à présent que nous vient la lumière"). Estul european nu era încă o noțiune clară în Franța lui Michelet, deși devenise astfel în Germania (v. erudita cercetare a lui Dieter Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied, 1961). În fine, ar merita observat că raporturile lui Michelet cu românii nu erau strict pedagogice, ci și de familie (a doua doamnă Michelet fusese guvernantă în familia Cantacuzino), iar românii își alimentau mentorul cu informațiile socotite de ei importante și oportune, ceea ce nu exclude o mică manipulare în direcția exotismului romantic. Se cunoaște succesul propagandei politice moldo-valahe la Paris în anii 1840 și 1850, care folosea frecvent filierele jurnalistice și literare. În cazul lui Michelet avem de-a face probabil cu o situație tipică de ambiguitate a raportului dintre un occidental prestigios și niște est-europeni în căutarea identității: C.A. Rosetti, de pildă, își permite să-i reproșeze (dintr-o neînțelegere) un „faible pour la Hongrie" (într-o scrisoare din 25 octombrie 1850); Maria Rosetti îi transmite ilustrului francez, alături de „poezii" populare românești, mici istorii despre români care tind să contureze o imagine exotică a acestora. Geneza imaginii Principatelor din *Légendes démocratiqves du Nord* trebuie studiată cu atenție; se poate folosi excelenta ediție a lucrării din seria de *Oeuvres complètes*, vol. XVI, 1851-1854, semnată de Paul Piallaneix la Flammarion, 1980, pp. 99-349 (cu note și o introducere de Michel Cadot).

[10] Capacitatea autohtonismului de a-și apropria surse intelectuale străine pare infinită: Blaga însuși a avut scrupulul academic de a menționa toate influențele directe asupra ideilor sale din *Spațiul mioritic* (dintre occidentali, mai ales Leo Frobenius și Oswald Spengler; dintre estici, mai ales rușii Florenski, Bulgakov și Berdiaev), dar vulgata noastră culturală a reușit să le insoliteze, astfel încît astăzi teoria spațiului mioritic este considerată absolut indigenă. Ar fi interesant de știut care sînt criteriile acestei cruciale operații de indigenizare, care ingrediente

Scanned with OKEN Scanner

sînt acceptabile pentru canonul autohtonist și care nu. Cum devine alteritatea identitate?

[11] Gabriel Gheorghe și-a expus prima teorie („În vechime, Franța a fost românofonă!") în două numere duble (1-2, 3-4, 1992) ale revistei pe care o scrie aproape singur, intitulată modest *Getica*; a doua teorie a fost prezentată în nr. 3-4. Trebuie spus că Gabriel Gheorghe este doar unul dintre lingviștii naționaliști care se manifestă în România: tracomania lingvistică, delirantă operă colectivă a unor diletanți, e prezentă chiar în paginile ziarului de opoziție *România liberă*, animă cenacluri de veleitari ajunși fără alt hobby la vîrsta a treia. Nu e un fenomen specific românesc (nici acesta!): mistica limbii proprii – în modernitate, a limbii naționale – e destul de răspîndită în toate culturile, fiind o formă de autoatribuire a unei origini divine. Limba autohtonă e frecvent considerată originară, divină, adamică, îngerească, pură, omogenă, deosebit de expresivă, aptă de performanțe filozofice unice: v., pentru o introducere în temă, Marina Yaguello, *Les Fous du langage. Des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Paris, Seuil, 1984; numărul special din *Le genre humain*, 21/martie 1990, Paris, Seuil, „Les langues mégalomanes".

[12] Textul revelat, difuzat prin Radio Europa Liberă (februarie 1990), tipărit în revista *Transilvania* (1-2/1991), pus în circulație și pe alte căi, evocă frapant retorica, patosul și imageria poemului inaugural al patriotismului pașoptist, *Cîntarea României* – desigur grație inspirației comune, *Cîntarea Cîntărilor*. Mistica națională este completată cu detalii enorme: Brîncuși a fost primul apostol al lucrării Duhului Sfînt, muzica lui Gheorghe Zamfir are tonul din *Cîntarea Cîntărilor*; româna va fi o limbă universală, Europa se va uni în jurul României etc. (v. interviul acordat de Marian Zidaru revistei Patriarhiei Române, *Vestitorul*, IV, 83, 30 noiembrie 1992). E simptomatic pentru audiența unor elucubrații de acest calibru că Biserica Ortodoxă Română a ezitat destul de mult înainte de a-i stigmatiza pe Zidaru și pe discipolii săi, care primiseră deja binecuvîntarea unor fețe bisericești importante.

[13] Deoarece discursul occidental tipic (cel preluat de state și instituții internaționale) despre etnicitate și naționalism pune accentul pe abuzurile majorităților în dauna minorităților (cazurile de minorități hegemonice intră mai greu în această schemă), s-a pierdut din vedere că primele victime ale majorităților sînt majoritățile înseși: identitățile normative naționale sînt modele reducționiste, care sacrifică orice alte-

Scanned with OKEN Scanner

ritate, începînd cu identitățile locale și regionale; românul generic al vulgatei naționaliste i-a înghițit pe moldovean, muntean, bănățean etc.

[14] V. Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca și Londra, Cornell University Press, 1995. Analiza Irinei Livezeanu, bazată pe întinse cercetări de arhivă, sugerează că deriva naționalistă a unei părți a societății românești din anii '30, mult mai bine studiată, a fost pregătită chiar de politica statului dintre 1918 și 1930. Legionarii nu au fost mutanții exaltați ai unei evoluții istorice benigne, ci au apărut tocmai datorită politicii culturale a statului român după formarea României Mari. Întrebarea este: exista o alternativă? În opinia mea, demonstrația Irinei Livezeanu ar putea inspira la noi o dezbatere asemănătoare, *mutatis mutandis*, cu celebra „controversă Fischer" care a agitat istoriografia germană în anii '60 (Fritz Fischer, în cartea sa din 1961, *Der Griff nach der Weltmacht*, a demonstrat pe bază de documente că scopurile de război ale Germaniei wilhelmine au fost din capul locului radicale, nu limitate la revendicări de natura redistribuirii posesiunilor coloniale; astfel, un mit important al istoriografiei germane, care – subtextual – implica definirea ca mutant a hitlerismului, s-a prăbușit, cu toate consecințele inevitabile pentru legitimarea democrației vest-germane).

Scanned with OKEN Scanner

Lista primelor apariții

„Sunetul Utopiei" (1985), *Viața Românească*, LXXXIX, 3-4/1994, pp. 138-149.

„Hermeneutica ideii de literatură ca provocare", *Revista de Istorie și Teorie Literară*, XXXV, 1-2/1987, pp. 238-241.

„Hermeneutică și antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog", *Echinox*, XX, 2-3/1988, pp. 10 și 22.

„Metoda și discursul. Note asupra utopiei narative", *Revista de Istorie și Teorie Literară*, XXXVI, 3-4/iulie-decembrie 1988 (apărut 1989), pp. 63-68.

„Timp și narațiune. Tendințe noi în teoria istoriei" (1988), *Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol"*, Iași, XXIX, 1992, pp. 385-394.

„Alexander von Humboldt: o retrospectivă epistemologică" (1989), *Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol"*, Iași, XXVIII, 1991, pp. 21-27.

„Marino sau comparatismul utopic" este inedit.

„O «politică abstractă și literară»: inteligheția și democrația", *22*, II, 29/26 iulie-2 august 1991, p. 6 (prima parte) și *22*, II, 30/3-9 august 1991 (a doua parte).

Scanned with OKEN Scanner

„Sfîrșitul Revoluției franceze" a apărut ca introducere la François Furet, *Reflecții asupra Revoluției franceze*, trad. rom. de Mircea Vasilescu, București, Humanitas, 1992, pp. 5-10.

„Genealogia liberalismului" a apărut ca introducere la Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, trad. rom. de Mona Antohi și Sorin Antohi, București, Humanitas, 1992, pp. 5-9.

„Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn" a apărut ca introducere la Françoise Thom, *Limba de lemn*, trad. rom. de Mona Antohi, București, Humanitas, 1993, pp. 5-29.

„Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu" a apărut inițial în *Litere, Arte, Idei*, supliment al ziarului *Cotidianul*, III, 41 (26)/25 octombrie 1993, pp. 1, 6-7; retipărit ca postfață a volumului Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, trad. rom. de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, București, Nemira, 1994, pp. 435-450. O versiune franceză realizată de Annie Bentoiu a apărut în *Euresis. Cahiers roumains d' études littéraires*, 1-2/1993, pp. 134-143, fiind reluată și în volumul G. Bădărău, L. Boicu, L. Nastasă (coord.), *Istoria ca lectură a lumii* (*Festschrift* Al. Zub), Iași, 1994, pp. 691-703.

„Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri" a apărut inițial, într-o variantă prescurtată, fără note, în *Contrapunct*, VI, 2 (163), februarie 1995, pp. 8-9; integral, cu unele erori, a apărut ca postfață la Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediție revăzută și augmentată, trad. rom. de Florin Chiriițescu și Dan Petrescu, București, Nemira, 1995, pp. 295-316.

„Rudolf Steiner și teoria socială antropozofică", *Viața Românească*, XC, 9-10/1995, pp. 32-39.

Scanned with OKEN Scanner

„Umbra lui Tocqueville. Filozofie politică franceză contemporană", *Polis*, 2/1995, pp. 133-148.

„Putere, crimă și pedeapsă: *Surveiller et punir* după douăzeci de ani", *Viața Românească*, XCI, 9-10/1996, pp. 1-14 (cu unele omisiuni). Integral, textul a apărut ca prefață a volumului Michel Foucault, *A supraveghea. A pedepsi*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, București, Humanitas, 1997.

„Utopiile unui Mai Știutor. Note despre filozofia unui Mai Știutor", in Sorin Antohi, Aurelian Crăiuțu (coord.), *Dialog și libertate. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora*, București, Nemira, 1997, pp. 17-44.

„Românii în anii '90: geografie simbolică și identitate socială" a apărut parțial, fără note, cu titlul „Românii în 1995: geografie simbolică și identitate socială", în *22* (VI, 48/29 nov.-5 dec., p. 10; 49/6-12 dec., p. 9; 50/13-19 dec., p. 10, 1995). Textul include ca ultim subcapitol articolul „România, boală grea...", scris în 1993, difuzat anterior prin Radio Europa Liberă (11 nov. 1993) și *22* (IV, 38/29 sept.-5 oct. 1993, p.12). În forma reprodusă aici, a apărut în volumul colectiv editat de Gabriel Andreescu, *România versus România*, București, Clavis, 1996, pp. 197-215.

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Cuvînt înainte 7

Sunetul Utopiei 11

Hermeneutica ideii de literatură ca provocare..... 31
1. Tribulații paideice (p. 31); 2. Paradoxurile instituirii (p. 33); 3. Strategie și blestem (p. 36).

Hermeneutică și antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog 39

Metoda și discursul. Note asupra utopiei narative 50
1. Contextul cartezian (p. 50); 2. Există metode/metodă în Utopia? (p. 52); 3. Concepte și imagini. O problemă de congruență (p. 55); 4. „Dire ce que seul le roman peut dire" (p. 57).

Timp și narațiune. Tendințe noi în teoria istoriei..... 65

Alexander von Humboldt: o retrospectivă epistemologică.. 81
1. Contextul intelectual (p. 81); 2. Enciclopedismul ca ieșire din filozofie (p. 83); 3. Acest enciclopedism empiric este o epistemologie (p. 85); 4. Epistemologia humboldtiană: o practică, nu o teorie (p. 87).

Marino sau comparatismul utopic 92
1. „Comparatismul utopic" (p. 92); 2. Comparatism și context epistemologic (p. 105); Concluzii (p. 111).

Scanned with OKEN Scanner

O „politică abstractă și literară": inteligheția și democrația 114
1. Capcanele extrateritorialității (p. 114); 2. Politica „abstractă și literară" (p. 118).

Sfîrșitul Revoluției franceze 124

Genealogia liberalismului 131

Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn 137
1. Modelul Orwell (p. 138); 2. Ipoteza Sapir/Whorf (p. 144); 3. Modelul lingvistic (p. 147); 4. Remarci finale, în context românesc (p. 150).

Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu 158
1. De la erudiție la idee (p. 158); 2. Cadrul de referință (p. 161); 3. Tezele centrale. Miza lor teoretică (p. 165); 4. Recepția cărții (p. 169).

Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri 175
1. Monografia (p. 176); 2. Cartea de convorbiri (p. 180); 3. Dosarul politic al lui Eliade (p. 182); 4. Culianu și Eliade: paradigma (p. 190).

Rudolf Steiner și teoria socială antropofizică 198
1. Liniile generale și cadrul de referință (p. 198); 2. O punere în perspectivă a teoriei (p. 205); 3. De la teorie la practică (p. 207).

Umbra lui Tocqueville. Filozofie politică franceză contemporană 211
1. Terenul românesc (p. 211); 2. Proiectul unei antologii (p. 214); 3. A gîndi prezentul: filiera franceză (p. 216); 4. Diferența cea mai specifică: republicanismul (p. 219); 5. Raymond Aron și tradiția aroniană (p. 221); 6. Tabloul actual (p. 225).

Scanned with OKEN Scanner

Putere, crimă și pedeapsă: *Surveiller et punir* după douăzeci de ani 235
1. Temele și tezele cărții (p. 237); 2. Metoda (p. 247); 3. Recepția și posteritatea (p. 251); 4. O privire din Est (p. 252).

Utopiile unui Mai Știutor. Note despre filozofia lui Mihai Șora 261
1. Utopii? (p. 263); 2. Textul (p. 264); 3. Recepția (p. 267); 4. Dialogul (p. 269); 5. Comunitatea (p. 272); 6. Societatea (p. 273); 7. Utopia (p. 274); 8. Revoluția (p. 278); 9. Lecția (p. 282).

Românii în anii '90: geografie simbolică și identitate colectivă 292
1. Geografie simbolică europeană (p. 293); 2. *Mitteleuropa* (p. 295); 3. România: bovarism geocultural și autohtonism (p. 297); 4. Identitate socială (p. 304); 5. Discursul patologiei sociale (p. 306).

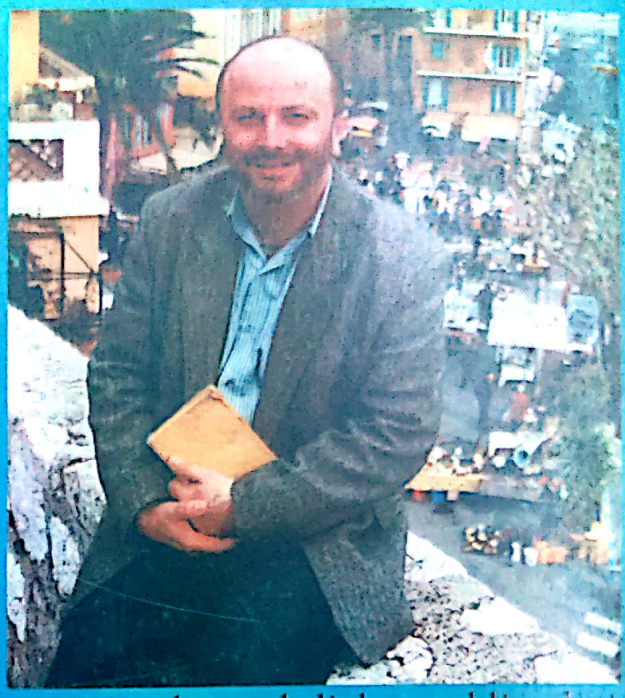
Lista primelor apariții 317

Index nominum 321

Scanned with OKEN Scanner

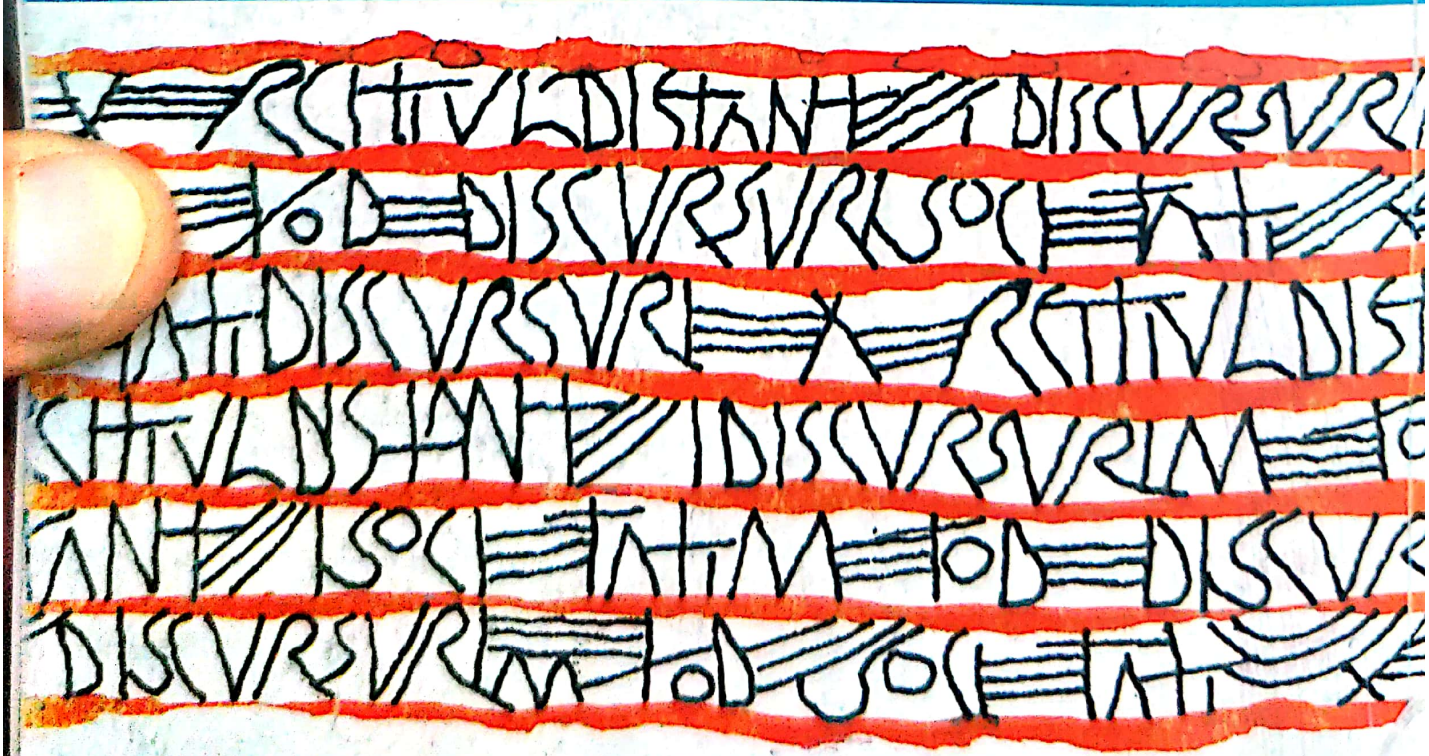
Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Culegere și paginare computerizată: ALIN DRAGOMIR
Tehnoredactor: DAN RĂDULESCU
Apărut 1997, București
Coli tipar: 21. Format: 16/54 x 84
Timbrul literar se varsă în contul ASPRO
nr. 45.10.80.12.108, BCR – sector 1, București

Scanned with OKEN Scanner



Sumarul volumului de față e într-un fel oglinda unei ciudate libertăți spirituale, pe care adeziunea din ultimii ani la imperativul categoric al savantului occidental, *publish or perish*, o colorează nostalgic: în confuzia culturală și ideologică a ceaușismului târziu, scriind tot mai încifrat, abordam teme lipsite de legătură cu ansamblul culturii oficiale, ori tratam altfel temele canonice; după 1990, liber să-mi urmez ambițiile atîția ani înăbușite, am fost adesea tentat să suspend temporar proiecte presante, pentru a participa la noul dialog public, deși uneori aceasta însemna să revin la etape „filogenetice" consumate. Era ca și cum aș fi vrut să trăiesc în fine toate biografiile care-mi fuseseră mai înainte refuzate: să fiu simultan istoric, filozof, sociolog, lingvist, politolog, critic literar, antropolog, traducător, intelectual public, profesor etc. Era o frenezie a compensației, ca ispita ubicuității după o îndelungată detenție.

Sorin Antohi



ISBN 973-569-155-8

Scanned with OKEN Scanner